



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA
Dottorato in Studi Giuridici
Comparati ed Europei

candidata: Maria Giovanna Ziccardi

SOGGETTO, DIRITTO, LAVORO, NEL PENSIERO DI SIMONE WEIL (1909-1943)

Relatore Prof. Maurizio Manzin

Anno Accademico 2011-2012

Indirizzo specialistico Diritto e procedura penale e filosofia del diritto

XXV ciclo

Esame finale: 12/03/2013

Commissione esaminatrice:

**Prof. Mariavaleria Del Tufo, Università di Suor Orsola Benincasa,
Napoli**

Prof. Michele Papa, Università di Firenze

Prof. Tommaso Greco, Università di Pisa

*A Fiona, e a chi
un giorno, ogni giorno,
mi ha insegnato che la realtà
non è mai troppo bella per essere
vera*

Essere-uomo significa divenire uomo
K. Jaspers

INDICE

	Pag.
ABSTRACT	5
INTRODUZIONE	7
CAPITOLO PRIMO	
FILOSOFIA DEL DIRITTO: LE ORIGINI DEL CONCETTO	
Premessa	19
1. Μῦθος e λόγος: l'unità della conoscenza nel mondo classico	20
1.1. <i>La nascita di Giustizia: Teogonia</i>	24
1.2. <i>L'ordine, la Polis, il lavoro: Opere e i giorni</i>	26
1.3. <i>Il lavoro tra necessità e giustizia</i>	31
2. Memoria del classico in Simone Weil	37
2.1. <i>“C'era qualcuno, e un attimo dopo non c'è nessuno”: l'Iliade</i>	38
2.2. <i>“In tutto ciò che è reale vi è qualcosa di irriducibile”: il Mito della caverna</i>	44
2.3. <i>Il dispositivo simbolico: primi accenni alla spiritualità del lavoro</i>	47
CAPITOLO SECONDO	
ONTOLOGIA DEL LAVORO	
Premessa	55
1. Il lavoro come legge di ricongiunzione	59
1.1. <i>Immaginazione: la prigionia dell'io</i>	59
1.2. <i>Percezione: dal caso alla necessità</i>	64
1.3. <i>Azione: lo schema del lavoro</i>	69
1.4. <i>Legge di esistenza, legge di conoscenza, legge di libertà</i>	74
2. Il lavoro e l'amore: termini di una filosofia realista	82
2.1. <i>La via del realismo</i>	82
2.2. <i>La decreazione come via dell'attenzione</i>	88

INDICE

2.3. <i>La trascendenza del bene come problema dell'amore</i>	94
2.4. <i>La bellezza</i>	103
<i>Conclusioni. Per un'educazione all'estetica del lavoro</i>	109

INTERMEZZO	113
1. Il nesso tra lavoro e morale	113
2. <i>L'oblio del λόγος</i>	116

CAPITOLO TERZO

IL LAVORO TRA ETICA E DIRITTO: LA CURA

Premessa	121
1. Ripensare la politica	123
1.1. <i>L'analisi del lavoro come questione sociale</i>	124
1.2. <i>La politica come argine dell' 'animale sociale'</i>	130
1.3. <i>La 'porta aperta' come metafora del politico</i>	134
1.4. <i>L'uomo politico, ricordando Platone</i>	142
2. Indagine sul fondamento dell'ordine giuridico	150
2.1. <i>Antropologia dell'auto-nomia, antropologia delle radici</i>	151
2.2. <i>Antropologia della persona, antropologia del prossimo</i>	156
2.3. <i>L'obbligo eterno</i>	160
2.4. <i>La dichiarazione dei doveri verso l'essere umano</i>	164
<i>Conclusioni. Per un'etica della cura</i>	170

CAPITOLO QUARTO

LA FILOSOFIA DELL'ATTENZIONE: APPLICAZIONI E SVILUPPI NELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO CONTEMPORANEA

Premessa	173
1. Il <i>capability approach</i>	174
1.1. <i>La 'filosofia dei bisogni'</i>	174
1.2. <i>Il fondamento filosofico della teoria delle capacità</i>	177
1.3. <i>Il concetto di capacità: possibili determinazioni</i>	183
2. Una giustizia incarnata	188

INDICE

<i>2.1. La definizione del ‘giusto’ in Simone Weil</i>	189
<i>2.2. Il ruolo dell’empatia</i>	193
<i>2.3. Le emozioni come elementi cognitivi. La prospettiva di Martha Nussbaum</i>	195
<i>Conclusioni. Costruire la giustizia come ἐπιείκεια</i>	199
CONCLUSIONI	
GIUSTIZIA E LAVORO COME ‘APERTURA ALL’ESSERE’	207
1. Per un’ontologia del lavoro (nella prospettiva dell’estetica).....	207
2. Per un’ontologia della giustizia (nella prospettiva dell’etica della cura).....	214
BIBLIOGRAFIA	227

ABSTRACT

Oggetto di questo percorso di ricerca è il fondamento giusfilosofico del lavoro, ricostruito e interpretato a partire dall'opera di Simone Weil. Intorno all'*action travailleuse*, l'Autrice offre un'ampia riflessione – filosofia e politica, teoretica ed empirica – che si ricostruisce qui in una duplice dimensione, ontologica ed etica. A livello ontologico, il lavoro emerge come incontro tra uomo e mondo, secondo una dinamica di potenza e decreazione che originariamente contrappone e connette spirito e materia. Dal punto di vista etico, il lavoro definisce e struttura il rapporto tra uomo e società: ecco ne è l'articolo 1 della nostra Costituzione. Coerentemente all'impostazione weiliana, i due livelli, distinti ma inseparabili, non saranno esaminati come logicamente collegati – come se il secondo derivasse dal primo – ma analogicamente giustapposti.

La giustapposizione si tiene in forza di un concetto peculiare alla filosofia weiliana: l'attenzione. In base a questo elemento, è secondo noi possibile riformulare l'origine della riflessione sul diritto nei termini di una domanda nuova: *per chi* il diritto? Il concetto di attenzione risulta funzionale a ridiscutere il paradigma antropologico dell'età moderna, centrato sull'individualismo, e ad aprire spazi a un'antropologia alternativa, fondata sulla relazione e normativamente centrata sulla cura. Passando dal piano etico al piano giuridico, il motivo dell'attenzione ricade sulla definizione del 'giusto': attraverso la revisione di certe categorie caratteristiche del legalismo formalista, è possibile ripensare la giustizia come la 'grammatica' del caso concreto, vicina all'ἐπιείκεια aristotelica.

Questo riesame delle premesse epistemologiche e teoretiche del giuspositivismo non è estraneo al dibattito filosofico giuridico attuale e a due sue espressioni, in particolare, che sembrano proseguire la linea di pensiero aperta da Simone Weil. Si tratta della ricerca sviluppata da Martha Nussbaum e Amartya Sen nota come *capability approach*, dove la (discussa) elencazione delle *basic human capabilities* è sovrapponibile al decalogo dei bisogni della persona umana argomentato dalla Weil. Di nuovo attraverso il lavoro di Martha Nussbaum, la filosofia dell'attenzione recupera la dimensione cognitiva, e insieme etica, del 'sentire': πάθος e λόγος non

sono tra loro opposti, ma orientano l'azione all'interno della sfera assiologica in cui ciascuno si identifica. Il concetto stesso di 'razionalità' ne esce rivisto in senso più inclusivo; e, da qui, il ruolo delle emozioni e la pratica dell'empatia vengono riabilitati come centrali per il ragionamento giudiziale, in antitesi con un modello costruito sulla logica deduttiva.

La filosofia dell'attenzione, di cui il fenomeno del lavoro è paradigma, diventa così dispositivo di interpretazione, costruzione ed educazione del 'giuridico'. La facoltà di attenzione a cui l'uomo (che lavora) va educato diventa capacità di sentire, e questa, pre-condizione dell'azione e del giudizio, è da intendersi come capacità di *lettura* di porzioni più o meno ampie di realtà. Uno strumento del pensiero – o forse più precisamente un 'risveglio' del pensiero – che, sempre secondo le premesse della Weil, non può che tornare indispensabile a chi eserciti la funzione giurisdizionale e, probabilmente, non soltanto a costoro.

INTRODUZIONE

In questo lavoro si cercherà di mostrare un percorso di riflessione, il cui esito sarà quello di riformulare l'interrogazione che il diritto fa su stesso in una domanda nuova: “*per chi*, il diritto?”¹. La domanda emergerà dall'itinerario stesso, che sarà condotto attraverso tre livelli, distinti e interconnessi. Fondamentalmente, si è scelto di dare la parola a una filosofa contemporanea capace di pensare secondo categorie classiche (più avanti il senso di questo aggettivo sarà precisato): Simone Weil. Nell'opera dell'Autrice, abbiamo isolato un concetto che, per lei e per noi, costituisce un luogo privilegiato di riflessione teoretica e l'osservatorio per eccellenza sulla crisi del suo (nonché del nostro) tempo: il lavoro. Infine, si è lasciato che la concettualizzazione del lavoro come da noi ricostruita prendesse posto in una riflessione più ampia sul rapporto tra diritto e giustizia. Dalla combinazione di questi tre livelli ci sembra emergere la plausibilità di un modello concettuale nuovo, attraverso il quale riconciliare la riflessione *ontologica* e *metodologica* sul diritto sia con l'oggetto sociale lavoro sia con l'ideale del giusto: la “filosofia dell'attenzione”. In via introduttiva e sintetica, si ricostruiscono qui le diverse e correlate espressioni che il lavoro ha assunto nell'esperienza umana, al fine di collocare l'indagine successiva nella dimensione filosofica che le è più propria.

Simone Weil nacque a Parigi nel 1909, in una famiglia di origine ebraica che allevò i figli nell'agnosticismo, e morì ad Alshtom nel 1943. Per tutta la vita, in

¹ Valgano in tal senso le parole di Luigi Bagolini: “prospettare aperture di problemi è (...) compito essenziale della filosofia in quanto distinguibile dalla scienza e dalla tecnica”, L. BAGOLINI, *Filosofia del lavoro*, Milano, 1977. E nello stesso senso, Enrico Opocher nell'introduzione alle sue *Lezioni di filosofia del diritto*: “se la filosofia implica, come la scienza, un approccio esterno al proprio oggetto (...), essa si pone, contrariamente alla scienza, da un punto di vista interno alla vita della coscienza: è il farsi stesso della coscienza. Perciò essa non può che essere problematica come la vita della coscienza che fiorisce entro i limiti della condizione umana. E la sua oggettività consiste proprio nell'esprimere puntualmente questa problematicità”, E. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto*, Padova, 1993, p. 9. Per quel che riguarda la riflessione giusfilosofica e la domanda che s'intende formulare in queste pagine, si osserva che “è un luogo ricorrente nella riflessione filosofico giuridica, anche nelle sue espressioni più autorevoli e a prescindere dagli orientamenti teoretici, muovere dalle domande ‘*quid jus?*’, ‘che cos'è il diritto?’, oppure ‘*quid juris?*’, ‘che cosa è diritto?’; o ancora, ‘perché il diritto?’. Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, Bari, 2009, p. 43; S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1995, pp. 2 e ss.; P. GROSSI, *Prima lezione di diritto*, Bari, 2007, p. 9.

modo eclettico e antisistemico, insegnò e scrisse di filosofia. Due furono gli eventi che segnarono la sua esistenza, riorientando radicalmente il suo pensiero: l'anno in cui si fece assumere come operaia in fabbrica e la conversione al cristianesimo². Due momenti che dalla sua biografia emergono, nel primo caso, come una determinata e lucida risoluzione a superare qualsiasi tipo di intellettualismo, nel secondo caso, come l'inizio di un cammino, intellettuale e spirituale, di assoluto, disarmato 'lasciar essere'. Simone Weil si fa assumere in officina per verificare lo stato di abbruttimento fisico e morale degli operai, assoggettati a un meccanismo produttivo di cui non hanno controllo e cognizione alcuni. L'esperienza viene annotata giorno per giorno nel *Diario di fabbrica* [*Journal d'usine*] e successivamente rielaborata in diversi saggi e lettere; il tutto è confluito nel volume *La condizione operaia* [*La condition ouvrière*]³. Più precisamente, a spingere la Weil a intraprendere e portare avanti questa esperienza di "costrizione brutale e quotidiana"⁴, è in primo luogo l'esigenza di misurare, traducendola in pratica, l'immagine filosofica dell' '*action travailleuse*' costruita attraverso gli studi e i componimenti giovanili; in secondo luogo, l'Autrice intende sottoporre a verifica la struttura del meccanismo politico-sociale in atto nel processo produttivo, così come analizzato nelle *Riflessioni sulla cause della libertà e dell'oppressione sociale* [*Réflexions sur les causes de la liberté e de l'oppression sociale*]. È quindi nella vita stessa della Weil che il lavoro esprime una ricongiunzione⁵, luogo e momento di mediazione tra l'esigenza filosofica di studiare sperimentalmente le strutture dell'oppressione e l'esigenza esistenziale di ricongiungere teoria e prassi (e di *vederle* ricongiunte nell'atto del lavoro).

Diverse sono le direzioni interpretative alle quali i suoi testi hanno dato più o meno credito: espressione di anarchismo utopico, di rinnovamento radicale o,

² Simone Weil lavora come operaia prima presso una delle officine della società Alshtom a Parigi (dicembre 1934-aprile 1935), poi alla Renault (giugno-agosto 1935), lavoro che sfinisce un fisico già cagionevole. La conversione al cristianesimo avviene invece durante la settimana santa del 1938, presso l'abbazia benedettina di Solesmes. L'opera biografica più completa edita al momento è S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, Milano, 1994, ma si rinvia anche a G. FIORI, *Simone Weil. biografia di un pensiero*, Milano, 1990 e a G. HOURDIN, *Simone Weil*, 1992, Roma.

³ S. WEIL, *La condizione operaia*, Milano, 1994.

⁴ S. WEIL, *Lettera a Albertine Thévenon* in S. WEIL, *La condizione operaia*, cit., p. 126.

⁵ Come mostreremo nel capitolo 2, la definizione cui la Weil giunge negli scritti giovanili è proprio quella di 'legge di ricongiunzione'. Sulle diverse determinazioni che l'indagine sul lavoro assume in Simone Weil è molto utile la ricostruzione di D. CANCIANI, *Simone Weil prima di Simone Weil. Gli anni di formazione di un'intellettuale francese degli anni Trenta*, Padova, 1983; ID, *Simone Weil. Il coraggio di pensare*, 1996, Roma; si vedano anche i saggi raccolti in G. INVITTO (a cura di), *Le rivoluzioni di Simone Weil*, Lecce, 1990.

viceversa, di un tradizionalismo antimoderno e irrazionalistico, manifesto di fede gnostica, reinterpretazione della filosofia classica e della teologia cristiana in chiave mistica. Tali differenti, talora contrastanti, anime pulsano tutte nel pensiero di Simone Weil, senza rendere però ragione né della sua interezza né della sua complessità. A rigore, la sua riflessione si inquadra nell'ambito di pensiero fenomenologico, esistenziale e di sociologia critica proprio della temperie culturale dell'Europa 'husserliana'⁶: l'Europa di radicale relativizzazione della scienza e della tecnica, capace di mettere in discussione il paradigma del dominio dell'uomo sulla natura costitutivo dell'opposizione tra capitalismo borghese e marxismo. È il tempo in cui la filosofia inizia a prendere coscienza del fatto che “i vecchi dei sono morti e i nuovi non sono ancora arrivati”⁷ e la modernità, iniziando a ‘guardarsi’ e a registrare la crisi del cartesianesimo, è già altro da sé, in transito verso il ‘postmoderno’⁸.

Se la Weil descrive l'attività di fabbrica con le categorie proprie della scienza economica e sociale consolidate – divisione del lavoro, dominio del macchinismo, ripetitività del lavoro manuale – il suo intento è altresì quello di scardinare la riflessione sul lavoro dall'ambito economico-sociologico, per formularla in termini di filosofia morale e della conoscenza, conoscenza che per lei può darsi solo come pragmatica e contemplativa insieme⁹. La sua indagine mira quindi all'ontologia, ed è questo a rendere l'opera weiliana non soltanto presente al nostro tempo – potendosi leggere al suo interno “le nostre questioni storiche, nel frattempo complicate, distorte, aggravate, fino a poter sembrare altra cosa”¹⁰ – ma anche fruibile in un ambito teoretico variegato, con gli inevitabili rischi che una tale fertilità comporta.

⁶ Il rinvio non può che essere E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, 2008.

⁷ Riprendendo le parole di Heidegger nella celebre intervista a “Der Spiegel”, pubblicata in M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, Milano, 2011.

⁸ Una crisi di tutte le scienze particolari, che non riguarda in loro risultati, ma, invero, “il significato filosofico della verità comune che ne è il fondamento”, J. HERSCH, *Storia della filosofia come stupore*, Milano, 2002. Un'indagine esaustiva sulle implicazioni politiche, antropologiche e filosofiche che segnano l'età postmoderna si veda J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Milano, 1996.

⁹ Si deve tenere presente, infatti, che le filosofie del lavoro si costituiscono complessivamente intorno a due campi di ricerca: da un lato, le filosofie globaliste, che s'interessano al lavoro come fattore di produzione, in rapporto all'utilità sociale; e, dall'altro, le filosofie esistenzialiste, che considerano invece il lavoro in relazione all'uomo, alle condizioni e agli effetti del lavoro rispetto all'essere. Cfr. R. PRÉVOST, *La philosophie du travail chez Charles Peguy et chez Simone Weil*, in *Cahiers Simone Weil, La pensée politique et sociale de Simone Weil (IV)*, Tome VII, n. 4, dec. 1984.

¹⁰ G. GAETA, *Simone Weil*, S. Domenico di Fiesole, 1992, p. 6.

Invero, ci sembra che, a livello metodologico, tale orientamento si autolegittimi per il fatto che la riflessione sul lavoro non è mai stata rivendicata né effettivamente affrontata come dominio esclusivo di questo o di quel campo del sapere. Se la ricerca ontologica di Simone Weil apre all'antropologia e al diritto, alle scienze cognitive e alla filosofia morale, è perché il lavoro si sottrae da un ambito epistemico predefinito ed esclusivo. E continua a sottrarvisi, come vedremo, anche quando la Weil tenta appunto di definirne l'ontologia. Ma l'impianto filosofico si giustifica anche a livello sostanziale, con riguardo cioè alla sensibilità esistenzialista che guida la ricerca dell'Autrice, che giungerà a formularsi in termini religiosi, dopo l'anno trascorso in fabbrica: poiché è l'uomo, in tutto ciò che in lui vi è di più profondo e proprio, a essere cancellato dentro l'officina, alla base della riforma del lavoro sta una radicale trasformazione dell'uomo stesso, da *homo faber* a *homo spiritualis*.

Lo spirito umanistico della Weil non cede, tuttavia, a una visione 'angelicata' dell'esistenza: alla volontà e alla ragione, che dispongono l'uomo all'incontro con l'assoluto, resta comunque necessaria la grazia, l'intervento del soprannaturale; tuttavia, Dio non ci interpella una volta per tutte: richiede di farsi presenza, di mettere radici nell'azione, di non restare in un "luogo in cui trascorrere la domenica mattina un'ora o due"¹¹. Allora, la disvelante esperienza di fabbrica e l'incontro col cristianesimo, anch'esso e in altro modo disvelante, si tengono insieme in un orizzonte di conversione dell'esistenza che trascende la singolarità della vicenda biografica e dà senso alla forma dell'intera opera.

Di conseguenza, la spiritualità invocata da Simone Weil non si situa in un orizzonte strettamente confessionale, ma fa del motivo cristiano dell'incarnazione un paradigma di riforma morale universalmente applicabile. Il fatto che per lei la verità della fede non soltanto non sia apprendibile attraverso la sola ragione (o attraverso una certa modalità intellettuale) ma *richieda* un impegno esistenziale è la difesa più fondata che si può opporre a quanti, senza peraltro cogliere nel segno molti punti della sua teoresi, l'hanno accusata di dualismo metafisico o di una rinunciataria 'etica della debolezza'¹², che svislisce l'esperienza terrena soltanto perché da solo l'uomo

¹¹ S. WEIL, *La prima radice*, Milano, 1990, p. 119.

¹² Ci si riferisce a una plausibile ma rischiosa interpretazione del pensiero weiliano quale si ritrova in G. VATTIMO, P.A. ROVATTI (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano, 1983. Per una disamina del

non si salva. Invero, è proprio a questa ‘impossibile solitudine’ che rinvia la domanda ‘per *chi*, il diritto?’; ed è in questa prospettiva che va compresa l’interpretazione filosofica del lavoro che si va qui a ricostruire.

Sarà utile ricapitolare in modo sintetico e schematico la parabola perocrsa dall’idea di lavoro, al fine di mettere a fuoco le principali ragioni teoretiche che l’hanno sostenuta prima che, nel secolo della Weil – “il secolo del lavoro”¹³ –, esse deflagrassero come questioni sociali. Come la gran parte delle esperienze umane, anche il lavoro si inserisce in una continua polarizzazione tra due estremi concettuali, secondo quel meccanismo dualizzante che la Weil vede come scacco di un pensiero autenticamente conoscitivo: luogo di riscatto dell’uomo o marchio di una maledizione originaria, espressione romantica dello spirito individuale o momento totalmente assorbito nell’*ἔθος*; ancora, contrapposizione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, tra progettazione ed esecuzione, tra ‘colletti blu’ e ‘colletti bianchi’; e oggi, tra specializzazione e cooperazione, stabilità dell’occupazione ed esigenze di flessibilità. Il Novecento, osserva Aris Accornero, “era cominciato con il motto «non siete pagati per pensare», e finisce con lo slogan «la qualità dipende da voi»”¹⁴; la nostra stessa carta costituzionale, nel porre il lavoro a fondamento della Repubblica italiana (art. 1, Cost.), lo proclama come un dovere e al tempo stesso come un diritto (art. 4, Cost.).

È convinzione della Weil che se la dualizzazione, nel separare, preclude la conoscenza, la contraddizione è uno strumento rivelativo dell’intero. Assumendo questo dato a premessa della nostra ricerca, ad essere criticata è piuttosto la riduzione della questione-lavoro a poli inconciliabili, non la loro compresenza, e nemmeno la loro unione: la filosofia ben può ricercare una sintesi, a patto che questa *non* avvenga “sul piano in cui i contrari si trovano”¹⁵. Dunque, una ricostruzione storico-filosofica della coscienza critica del lavoro che abbia una pur minima pretesa interpretativa non soltanto non può prescindere da questa continua, costitutiva frizione tra opposti, ma

concetto di conversione al cristianesimo come decisione morale, nella prospettiva dell’esistenzialismo di Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein, si veda C. PIAZZESI, *La verità come trasformazione di sé*, Pisa, 2009.

¹³ Si riprende il titolo del volume A. ACCORNERO, *Era il secolo del lavoro*, Bologna, 2007.

¹⁴ *Ibidem*, p. 14.

¹⁵ “Ogni verità include una contraddizione”, S. WEIL, *L’ombra e la grazia*, Milano, 2002, p. 179.

deve farsene carico con attenzione, non tanto per superarla, quanto per utilizzarla come via euristica.

Il lavoro si situa in un ambito problematico del ‘fare’: nell’intersezione tra ciò che la coscienza può *essere* e ciò che la coscienza può *avere*, nonché nello scarto tra ciò da cui l’uomo dipende e ciò che è nel potere dell’uomo; in epoche diverse, si è caratterizzato la nozione accentuando sempre ora l’una ora l’altra tendenza.

Nell’antichità classica la separazione tra attività pratico-manuale e attività intellettuale-contemplativa era fortemente accentuata e comportava la negazione di qualsiasi valore autonomo della prima: ποίησις e πρᾶξις si escludevano mutualmente e la prima era confinata al ‘meno che umano’, allo schiavo¹⁶. Schiavitù, infatti, è anche la maledizione che costringe l’uomo a lavorare per vivere e proprio questo, tuttavia, crea un’aporia tra l’ineludibilità della dimensione strumentale e la necessità di evitarla per dedicarsi al fare deliberativo e contemplativo, le sole attività degnamente umane¹⁷.

Il messaggio cristiano non poteva che rimuovere la distinzione tra schiavi e padroni: esso riscattava in parte la dimensione necessaria del lavoro, ma senza combinarla con un significato non strumentale o, quantomeno, senza svincolarla dalla sfera della sussistenza. Il lavoro inizia tuttavia a penetrare la dimensione etica: “chi non vuol lavorare nemmeno mangi” – afferma San Paolo – esprimendo un vincolo comune di responsabilità. Carità vuole che sia dovere di ciascuno non gravare sul prossimo per soddisfare i propri bisogni materiali¹⁸. Lungo l’arco temporale che copre la classicità, l’avvento del cristianesimo e il medioevo, il lavoro si caratterizza complessivamente come momento subordinato e strumentale ad una

¹⁶ O forse meglio, lo schiavo come essere che è uomo e insieme altro dall’uomo. Questa sorta di ‘antropologia sdoppiata’, preordinata a salvare la separazione tra la sfera dei fini e la sfera dei mezzi, è ben esemplificata da Aristotele. Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, Bari, 2007; per approfondire il plesso di pensiero legato al lavoro in Grecia si veda L. RUGGIU, *Teoria e prassi in Aristotele*, Napoli, 1973 e B. FARRINGTON, *Scienza e politica nel mondo antico. Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell’antica Grecia*, Milano, 1977.

¹⁷ Si deve sottolineare che la contrapposizione che rileva nella mentalità classica non è propriamente quella tra *actio* e *contemplatio* – tra un’attività pratica e una contemplativa – ma tra πρᾶξις e ποίησις, che designano due diverse modalità del fare: la prima riguarda l’agire intorno alle cose che dipendono dalla nostra deliberazione, la seconda, riguardante le cose da cui dipende il nostro vivere. La prima attiene cioè alla sfera dei fini, la seconda a quella dei mezzi dell’azione.

¹⁸ Per approfondire l’immagine del lavoro nella dottrina cristiana il rinvio è a A. M. BAGGIO, *Lavoro e cristianesimo. Profilo storico e problemi*, Roma, 1988.

serie di attività di carattere superiore, demarcando, secondo alcuni, un'antropologia tendenzialmente dualistica, che separa la dimensione materiale da quella spirituale¹⁹.

L'orizzonte inizia a cambiare con la Riforma protestante, che, per effetto della sua componente calvinista, inquadra in modo nuovo la strumentalità del lavoro. Essa viene riletta in un'ottica che valorizza il prodotto del fare – e non il fare in sé e per sé –, in quanto 'indizio' della grazia alla quale Dio ha predestinato l'uomo; sul lavoro si riversa così la domanda di salvezza dell'uomo, che diventa *homo economicus*, segnando l'inizio della modernità. Il successo economico non è causa ma (unico tipo di) *conferma* mondana della salvezza divina. Allora, se il segno che riusciamo a imprimere sul mondo è il segno della salvezza predisposta da Dio, il prodotto del lavoro – e il lavoro come produttore – si svincola da qualsiasi finalità ulteriore (venendo meno anche il diritto etico al godimento di quanto si è guadagnato). Secondo l'interpretazione filosoficamente più accreditata della dottrina calvinista, ascrivibile a Max Weber, si compie qui il passo decisivo nella definizione dello spirito capitalista²⁰. La ricchezza diventa fine in sé e il lavoro stesso, afferma Weber, diventa acquisizione di ricchezza. La tendenza all'accumulazione del profitto – al volere *l'*acquisire piuttosto che al volere acquisire –, combinata con l'orientamento razionale dell'agire, conferisce al lavoro quel carattere che nel Novecento sarà determinato come capitalistico.

Prima di approfondire questo profilo, è necessario soffermarsi sul secolo XVII e sul più esemplare rovesciamento della concezione classica del lavoro, la teoria di John Locke. Il filosofo britannico riscatta la componente 'corporale' come costitutiva dell'individuo, derivando da tale premessa il lavoro come *proprium* della dimensione umana e fondamentale principio di attribuzione di tutto quanto dal lavoro stesso deriva. La proprietà si fonda sul lavoro e questo, a sua volta, si fonda sull'essenza dell'uomo²¹. L'orizzonte è quello dell'individualismo moderno. La

¹⁹ Una ricostruzione del suddetto arco temporale è agevolmente consultabile in V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Milano-Napoli, 1979. Un altro riferimento importante è A. NEGRI, *Filosofia del lavoro*, Milano, 1980.

²⁰ Il riferimento principale è a M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in M. WEBER, *Sociologia delle religioni*, Milano, 1982. La dizione 'spirito' (del capitalismo) – come utilizzata da Max Weber e da Max Scheler – è qui da intendersi in senso autonomo dall'agire economico, originario rispetto alle forme in cui il capitalismo stesso si è trasformato nel tempo e nello spazio. Nessi di idee, contenuti teleologici e disposizioni pulsionali che possono cadere ma continuano a oscillare all'interno del fenomeno che si considera.

²¹ Si veda J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, Torino, 1982.

dimensione sociale e socializzante del produrre resta, nel profilo dell'utilità, legata alla trasformazione caratteristica del lavoro, con cui l'appropriarsi di qualcosa è fondamentalmente farla diventare utile per qualcuno²²; essa però scompare nell'atto di esclusione che l'appropriazione comporta, essendo ciò di cui ci si appropria con l'opera delle mani originariamente di tutti²³; e di nuovo ritorna, ma in un'ottica di diseguaglianza, attraverso il dispositivo convenzionale del denaro, che sottrae al deterioramento i beni acquisti.

Riforma protestante e tardo rinascimento sono le coordinate temporali cui si riconducono tutti gli elementi determinanti il lavoro moderno e l'*homo faber* che ne è l'espressione. Un soggetto, quest'ultimo, che abita il presente come luogo di dominio e vede il futuro dispiegarsi come 'progresso', affidando il suo fare ad un'organizzazione della volontà entro un fine e un sistema razionali, in un'attitudine progressivamente identificante di volontà e razionalità²⁴. Sotto la chiave di volta della rivoluzione scientifica, la natura sta davanti all'uomo come operativamente predisposta a obbedire alle sue leggi di calcolo e di previsione. In linea col filone 'demiurgico' di matrice rinascimentale, nasce un tipo antropologico per cui la cura è sostituita dalla paura, l' 'occuparsi-di' muta in un 'preoccuparsi-per'; una soggettività animata da un senso di pericolo legato al mondo e di ostilità legato dall'altro da sé che la spingono a pre-determinare le cose che ha intorno, a erigere garanzie contro la sua vita pulsionale²⁵ e a competere illimitatamente col prossimo – tanto più minaccioso quanto più appunto le è prossimo.

²² Identificando la legge di Dio e la legge di natura, e facendole coincidere entrambe con la legge di ragione, Locke fa derivare la proprietà dai precetti divini 'crescete e moltiplicatevi' e 'dominate gli animali e servitevene come cibo': in quest'ultimo precetto è potenzialmente celato quel grado massimo di dominio dell'uomo sulla natura che è l'eventuale distruzione dell'oggetto in possesso mediante l'uso, ovvero la proprietà; ma se la proprietà è diretta all'autoconservazione, è razionale che vi sia un principio che consente di trarre dalla cosa in possesso la massima utilità possibile. Con questa logica Locke giustifica il lavoro come fondamento di proprietà.

²³ "A tutte quelle cose dunque – scrive Locke – che egli trae dallo stato in cui la natura le ha prodotte e lasciate, egli ha congiunto il proprio lavoro, e cioè unito qualcosa che gli è proprio, e con ciò le rende proprietà sua. Poiché se rimosse da lui dallo stato comune in cui la natura le ha poste, esse, mediante il suo lavoro, hanno, connesso con sé, qualcosa che esclude il diritto comune di altri", J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, p. 261.

²⁴ Per cui il non-volere viene dall'uomo capitalistico letto come un non-potere; in tal senso, si addebita la mancanza presso i Greci di alcun tipo di tecnica di produzione o di una scienza determinativa della natura al fatto che essi non fossero abbastanza progrediti. Questo è il ritratto che emerge, tra gli altri, da W. SOMBART, *Il borghese*, Milano, 1978, M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo*, Napoli, 1988.

²⁵ Giova ricordare per il percorso che in questo lavoro si affronterà che "il dualismo di 'pensiero' e 'sensibilità', la caduta della sfera della passione e del più profondo movimento dell'animo che li

Avvertiti del fatto che qualsiasi ripiegamento su una delle due polarità è preclusivo di una conoscenza autentica, si deve rilevare che non tutto ciò che il carattere borghese porta con sé si ritorcerà contro l'uomo stesso. È all'interno di questo modello, infatti, che il lavoro inizia a configurarsi come un'attività che coinvolge tutto l'individuo e lo coinvolge tanto nella complessità dei suoi bisogni quanto nelle sue facoltà più elevate. L'uomo ποιητικός sprigiona nel mondo un potere correlato alle capacità che lo individuano nella sua irripetibile singolarità. L'idea di lavoro viene ad associarsi ad un'idea di libertà e creatività che costituisce la radice soggettiva (a torto spesso ignorata) dell'economia di mercato²⁶ e che eleva la radice necessitante del 'fare' al rango di potere, diritto e dovere esistenzialmente correlati alla dignità umana. Il lavoro diventa così misura della realizzazione dell'identità individuale e del riconoscimento intersoggettivo e sociale.

Con il processo di industrializzazione, in cui la concezione moderna raggiunge l'apogeo e inizia il suo declino, si compie la definitiva oggettivazione dello strumento del lavoro: il soggetto si separa dal mezzo con cui produce (cosa che nel mondo premoderno era evidentemente impensabile, coincidendo il principale strumento di produzione con l'energia fisica dell'uomo). Insieme alla civiltà della macchina inizia l'età della burocratizzazione del modo di produzione²⁷.

Nella *Fenomenologia dello spirito*, Hegel coglie e ribadisce in questo stato di evoluzione del lavoro il nesso tra attività umana e durata già messo in luce da Locke. Secondo il filosofo tedesco, soggetto mezzo e oggetto raggiungono attraverso il lavoro un impareggiabile carattere di permanenza²⁸. Se tutto ciò che ricade sotto

collegava è, dappertutto (...), un fenomeno puramente *borghese*", M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo*, cit., p. 60.

²⁶ Sul punto si vedano le osservazioni di S. ANTONIAZZI, F. TOTARO, *Il senso del lavoro oggi*, Roma, 1989, pp. 63 e ss, i quali rinviando all'analisi di Max Weber sulla nascita del mercato (del lavoro) come esito di *intenzioni* soggettive.

²⁷ L'analisi più autorevole di questo passaggio si deve alla celebre conferenza di Max Weber, pubblicata in M. WEBER, *Il socialismo*, in ID., *Scritti politici*, Catania, 1970. Come ricorda André Gorz, l'industrializzazione si fonda sulla separazione tra il lavoratore, il suo prodotto e i mezzi per produrlo; non vi sarebbe macchinario industriale senza tale separazione; l'industria è figlia del capitalismo tanto quanto lo è della razionalizzazione della produzione. Cfr. A. GORZ, *Metamorfosi del lavoro*, Torino, 1992, ID., *Addio al proletariato*, Roma, 1982.

²⁸ Hegel articola la dinamica della permanenza in questo modo: il soggetto, per sfuggire alla sua naturale impermanenza, la nega nella natura; trasferisce cioè l'angoscia della finitezza dalla coscienza alle cose imprimendo su queste una forma. A sua volta, il mezzo così utilizzato si fa esso stesso garante di ripetibilità e durata, che rende lo strumento perfino più nobile del godimento cui è preordinata la produzione. Per quest'ultimo passaggio si veda G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, vol. II, Bari, 1968, p. 848.

l'esperienza umana è destinato alla dissolvenza, la produzione di oggetti si caratterizza come un atto contrario al morire; infatti, tutti gli oggetti che il pensiero concepisce sono per ciò stesso continuamente producibili, per scopi illimitatamente determinabili. Ma nel carattere antropologicamente fondamentale che così il lavoro assume, è iscritta altresì l'inquietudine dell'uomo, che nell' "universale formare e coltivare"²⁹, nell'illimitatezza dell'operare, cerca rimedio per la sua limitatezza e si rende così dipendente dal produrre che da lui stesso dipende. La parabola che muove il lavoro da necessità naturale a necessità esistenziale e socio-culturale può dirsi completa, ed è qui, infatti, che potrà inserirsi Marx³⁰.

Prima di Marx, Hegel, definendo il lavoro come incarnazione dell'essenza dell'uomo, non può non rilevare come questo aspetto sia contraddetto dalla prassi industriale: il carattere economico del lavoro – intendendo con questa espressione la soddisfazione dei bisogni non del singolo ma di *tutti* attraverso il lavoro – lo determina in un paradigma di produttività, che impedisce l'oggettivazione dell'uomo provocandone al contrario l'alienazione. Marx fa propria la premessa hegeliana per cui l'essenza dell'uomo si estrinseca attraverso il lavoro, grazie al quale l'essere umano si distingue propriamente dall'essere animale. Già nei primi scritti, egli osserva che la meccanizzazione e la divisione del lavoro annullano quel senso di realizzazione in permanenza e di compimento di senso che legano il soggetto all'oggetto prodotto. In termini schematici, l'assunzione di Marx è che all'essere oggettivo dell'uomo, prodotto attraverso il lavoro, non si aggiunga altro e ad esso, quindi, possa soltanto contrapporsi il non essere. Nel lavoro, totalità antropologica e totalità ontologica coincidono; e infatti, l'operaio alienato è colui che "si sente libero ormai solo nelle sue funzioni animali, come il mangiare, il bere, il procreare, e tutt'al più ancora l'abitare una casa e il vestirsi; e invece si sente nulla più che una bestia nelle sue funzioni umane. Ciò che è animale diventa umano, e ciò che è umano diventa animale"³¹.

²⁹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, 1978, p. 162.

³⁰ Si è necessariamente semplificato, per evidenziarne i caratteri essenziali, il complesso impianto concettuale che sottosta alla nozione hegeliana di lavoro, per cui si rinvia, su tutti, a M. FORNARO, *Il lavoro negli scritti jenesi di Hegel*, Milano, 1978.

³¹ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Milano, 1970, p. 75. La letteratura su Marx è ovviamente sterminata; ci sembra opportuno segnalare le posizioni critiche che sul profilo qui evidenziato si sono affermate in senso al neomarxismo, riprendendo suggestioni proprie dell'esistenzialismo e della fenomenologia: G. LUKÁCS, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, Roma,

La voce di Simone Weil si leva in questo stadio della coscienza filosofica del lavoro e con questi accenti si cercherà di interrogare la risposta ai problemi che ne emergono. Come si è visto, i nuclei problematici che la fenomenologia del lavoro ha presentato nel corso della storia – il rapporto uomo/natura, singolo/collettività, uomo/tecnica – si collocano in un orizzonte inscindibile e, per questo, molto complesso da contenere in questa sede. Si cercherà di organizzare il discorso della Weil intorno a questi punti, ricostruendo innanzitutto il nucleo ontologico del lavoro. Esso si iscrive in un modo di concepire la relazione uomo/mondo in termini “realisti”, secondo una versione per lo più inedita nella modernità filosofica.

L’Autrice indica nel lavoro una capacità di lettura del reale che è accesso a una dimensione soprannaturale; essa vale a liberare l’uomo per il fatto che ricostituisce più saldamente il pensiero al corpo, la ragione all’azione. È la via *estetica* del lavoro. Questa stessa capacità di lettura si evidenzia altresì sul piano intersoggettivo, ed è assunta dalla Weil a fondamento tanto della funzione politica che dell’ordine giuridico. La teoria della Weil è in tal senso sufficiente per offrire un’alternativa plausibile al modello antropologico hobbesiano, e il concetto di ‘attenzione’ che lei descrive idoneo a delineare un’etica fondata sulla cura.

Secondo noi, peraltro, questo elemento costituisce un grimaldello utile per scardinare l’antinomia tra diritto e giustizia; a patto che il primo sappia adeguare i propri strumenti alla necessità di rimettere al centro l’attenzione verso l’*altro*. Le teorie che Martha Nussbaum ha sviluppato intorno alla capacità umane e alla razionalità delle emozioni forniscono a un’esemplificazione pratica e un supporto teorico per questo possibile esito del pensiero weiliano. Dalla nozione di lavoro presentata dalla Weil dovrebbero quindi delinearsi i passi che guidano quella riconciliazione tra diritto e giustizia che lei stessa credeva impossibile.

È necessario premettere che non è possibile ricavare dalle pagine weiliane un trattato di filosofia del diritto sul lavoro: Simone Weil pensò il lavoro – si può dire che abbia iniziato a pensare col lavoro – e fu capace di farlo con vigore descrittivo e profondità concettuale; con la sua riflessione, riuscì a vedere al di là del fenomeno stesso, mettendolo in relazione con lo spirito umanistico e leggendo ‘il secolo del

1981; G. MÀRCUS, *La teoria della conoscenza nel giovane Marx*, Milano, 1971; K. KOSÍK, *Dialettica del concreto*, Milano, 1965; H. MARCUSE, *Cultura e società*, Torino, 1969; A. SOHN-RETHEL, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Milano, 1977.

lavoro' come il secolo del totalitarismo e delle due guerre. Nessuno ha mai pensato che la Weil sia stata una filosofa del diritto, nemmeno lei si ritenne mai tale. Ciò nonostante, dalla sua lettura ontologica e antropologica del lavoro, dal suo sguardo sull'epoca che ci lasciamo alle spalle, si possono raccogliere spunti essenziali per applicare le premesse antropologiche e metodologiche del suo pensiero all'esperienza e alla riflessione giuridica contemporanee³².

³² Trovo appiglio nel pensiero di Luigi Lombardi Vallauri, nelle parole introduttive al suo saggio *Amicizia, carità, diritto*: “la filosofia del diritto si presenta, nei suoi più significativi momenti, non tanto come discorso isolante, specialistico, sul diritto, quanto come meditazione globale sull'uomo-nel-mondo, meditazione che o si appunta al problema del diritto (...) o ne parte”, L. LOMBARDI VALLAURI, *Amicizia, carità, diritto*, Milano, 1969, p.1. Un'ulteriore, doverosa precisazione, a margine di un lavoro scientifico che è l'esito di un percorso formativo: laddove la trattazione che segue risulti mancante di sufficiente distanza critica, ci si permette di richiamare l'osservazione di metodo di un profondo studioso del pensiero weiliano, Adriano Marchetti, il quale arriva a dire che “non si può leggere Simone Weil senza «essere» Simone Weil”, emergendo proprio dalle pagine dei suoi scritti la necessità di dotarsi di un “criterio di lettura esigente che non si limiti al momento esplicativo, ma si realizzi in un processo di comprensione, di compartecipazione”, A. MARCHETTI, *Simone Weil. La critica disvelante*, Bologna, 1989, p. 110.

CAPITOLO PRIMO

FILOSOFIA DEL DIRITTO: LE ORIGINI DEL CONCETTO

Ho sempre pensato al mito come qualcosa che non è mai accaduto, ma che accade sempre.
(J. Houston)

Premessa

In questo capitolo si introdurrà la ricerca che segue nei capitoli successivi attraverso la prospettiva del mito. Nel dare voce alla parola mitica, si assume un doppio ordine di ragioni: in generale, in essa sembra enuclearsi il principio – lo statuto originario e specifico – dell’indagine filosofica; in particolare, essa è un modo di introdurre l’apparato concettuale che la Weil utilizza, rielabora, reinterpreta lungo la sua biografia di pensiero. Su tutti, il Mito della caverna e l’*Iliade* rappresentano i punti irrinunciabili della riflessione della pensatrice parigina, punti di un approdo che avviene in età tarda ma che ‘retroattivamente’ tiene insieme tutta la sua opera¹.

Infine, il mito viene messo a tema anche al fine di illuminare l’oggetto filosofico-giuridico di questa indagine: il rapporto tra giustizia e lavoro, che riceve specifica attenzione nell’opera Esiodo. Sulla scorta della genealogia degli dei ricostruita nella *Teogonia*, le figure dell’ordine etico e dell’ordine giuridico, Themis e Dike, entrano ‘di prepotenza’ nel fondamento della riflessione filosofico-morale proprio attraverso il lavoro, e con la loro potenza espressiva, simbolica e concettuale mostrano i nessi che intrecciano la forza del giusto e la necessità del lavoro. Nell’accezione utilizzata qui, l’aggettivo ‘classico’ qualifica il valore esemplificativo ed esplicativo che questa età del pensiero proietta sulle categorie giuridiche correntemente utilizzate, specificandosi come il principio logico – prima che cronologico – della civiltà occidentale.

¹ Simone Weil riflette anche sulla tragedia di Antigone e su quella di Elettra, sulle quali scrive due articoli, destinati alla rivista «Entre Nous» e ideati per rendere i classici della letteratura greca accessibili agli operai, sul presupposto che essi ne fossero i reali destinatari. Viene pubblicato soltanto il saggio su Antigone, che appare sulla rivista il 16 maggio 1936; quello su Elettra viene rifiutato a seguito dei dissidi sorti tra la Weil e il fondatore della rivista Victor Bernard. Entrambi gli articoli sono pubblicati in S. WEIL, *Il racconto di Antigone e Elettra*, Genova, 2009.

Nel corso di questo viaggio πάλιν ἐξ ἀρχῆς, l'indagine vorrà far emergere, inoltre, il ruolo del simbolico: un concetto al quale la Weil si affida sul presupposto che “il fondamento della mitologia è che l'universo è una metafora delle verità divine”², e che assume centralità proprio con riguardo all'*universo* del lavoro. Universo che i simboli hanno la funzione di ri-creare, di costituire come intero. È la stessa funzione che in questo capitolo si assegna alla parola mitica: creare un ponte, illuminare la parte mancante; il λόγος μῦθος adempie per il filosofo una funzione performativa³. S'intende illustrare l'interpretazione che la Weil dà all'*Iliade* e al Mito della caverna al fine di predisporre il vocabolario utilizzato nel prosieguo dell'analisi e offrire, attraverso questo serbatoio narrativo, una prima, panoramica, presa diretta sul pensiero dell'Autrice.

Il registro concettuale degli scritti in discussione è infatti indissociabile da quello lessicale. Le parole che ricorreranno in queste pagine – ‘limite’, ‘forza’, ‘bene’ – metteranno quindi il lettore *in medias res* e saranno volutamente lasciate imprecisate, ‘affrescate’ nel discorso mitica che le ha create. L'obiettivo sarà di mostrare, attraverso la loro architettura, quella che secondo noi è la matrice del pensiero weiliano, il principio della sua riflessione non come il luogo da cui essa comincia (come si accennava, lo studio del patrimonio mitico e filosofico classico è intrapreso negli ultimi anni della sua vita), ma come il luogo al quale sempre ritorna, e che ci consente di ascoltarne, di cercarne oggi la verità.

1. Μῦθος e λόγος: l'unità della conoscenza nel mondo classico

“È proprio caratteristico dei filosofi questo stato d'animo, dello stupore; perché altro non è che questo il principio della filosofia”⁴; “anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da una serie di cose

² S. WEIL, *Quaderni, IV*, Milano, 2005, p. 77

³ Merita di essere riportata la suggestione di Maurizio Manzin in proposito: “If I were asked what has induced me since boyhood to study philosophy, after rapid reflection, I would say that it has been indubitably been my love of the word. Word in the sense of thought and action (‘λέγειν καὶ ποιεῖν’), origin of all things (‘ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος’), M. MANZIN, *Ordo civitatis: The birth of the city and the urbanization of the philosophical landscape*, in *Standing tall. Hommages à Csaba Varga*, Budapest, 2012, p. 227. Sul significato della parola come origine si veda F. CAVALLA, *La verità dimenticata. Attualità dei presocratici dopo la secolarizzazione*, Padova, 1996, pp. 167-182.

⁴ PLATONE, *Teeteto*, 155d, (PLATONE, *Teeteto*, Milano, 1994, qui p. 56).

che destano stupore”⁵: il nesso tra racconto mitico e indagine filosofica appare alle origini della coscienza filosofica occidentale, per poi eclissarsi, o meglio, essere dimenticato. È Pindaro, in epoca quindi poco più tarda rispetto ad Aristotele e Platone, a parlare già dei μῦθοι come di “storie ricamate di cangianti menzogne”⁶; il termine μῦθος assume presto il significato di ‘leggenda’, quando non addirittura di ‘favola’, e con ciò una valenza negativa, che lo relega nella sfera del fantastico. È a partire da questa determinazione che μῦθος, attraverso un’erosione lenta, un secolare frantumarsi, inizia a contrapporsi a λόγος.

Nella lingua più arcaica, i due termini presentavano una sostanziale unità concettuale, definendo entrambi “l’ordine del λέγειν”⁷. Mitico era quanto, per la forma e per il contenuto, qualificava il discorso in termini sacri: μῦθος era un ἱερός λόγος, ossia un dire riguardante il mondo divino, degli dei e degli eroi, un sapere sacro nel senso latino termine – ‘sacer’ significa ‘delimitato’⁸ – cioè inaccessibile all’uomo comune. Entrambi i termini si riconducevano pertanto al dominio della ricerca della verità e del mostrarsi di questa attraverso il movimento del linguaggio⁹. Nel corso di quattro secoli, in un progressivo distanziarsi che in questa sede non si può ricostruire¹⁰, λόγος è andato a caratterizzare più specificamente quell’indagine del vero compiuta dalla razionalità dimostrativa e, di conseguenza, μῦθος è stato slittato nell’area semantica opposta: quella dell’assurdo che si contrappone al razionale, quella dell’intelligenza critica contrapposta alla partecipazione simpatetica. La stessa modalità aletica, in questo processo, si è allontanata dalla sfera

⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 982b 15, (ARISTOTELE, *Metafisica*, Milano, 2000, qui p. 67).

⁶ PINDARO, *Olimpica*, I, 28-30, (PINDARO, *Tutte le opere*, Milano, 2010, qui p. 39); cfr. A. JELLAMO, *Il cammino di Dike. L’idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma, 2005, p. 3.

⁷ È questa la tesi autorevole di J. P. VERNANT, *Mito e società nell’antica Grecia*, Torino, 1981, p. 193.

⁸ A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine, Histoire des mots*, Paris, 1985. Cfr. anche J. RIES, *Saggio di definizione del sacro*, in *Grande dizionario delle Religioni*, Assisi, 1990, pp. 1847-1856.

⁹ La sterminata letteratura sul mito riporta anche lo stretto legame tra racconto mitico e resoconto storico, due dimensioni che all’origine della cultura greca – ancora al tempo di Erodoto – non seguivano ancora statuti differenti: l’indagine storica era spesso collocata in una prospettiva mitizzata, funzionale alla legittimazione politica, e il racconto mitico, a sua volta, trova il suo oggetto narrativo nella tradizione, che spiega e giustifica il presente sulla base degli avvenimenti passati. Cfr. O. MURRAY, *La città greca*, Torino, 1993, ID., *La Grecia delle origini*, Bologna, 1996. Per una più generale ricostruzione si vadano P. MITTICA, *Raccontando il possibile. Eschilo e le narrazioni giuridiche*, Milano, 2006; EAD., *Cantori di nostoi. Strutture giuridiche e politiche delle comunità omeriche*, Roma, 2007.

¹⁰ Si vedano, *ex plurimis*, R. BUXTON (a cura di), *From myth to reason? Studies in the development of Greek thought*, Oxford, 1999; E. DODDS, *I Greci e l’irrazionale*, Milano, 2010.

della seconda per entrare sotto la pertinenza esclusiva della prima. Da qui in avanti, la parola poetica è andata separandosi dall'indagine sapienziale e, corrispondentemente, quest'ultima si è sottratta all'orizzonte del *tutto*¹¹.

Invero, il divorzio tra la dimensione logica e quella emotiva non riesce neutralizzare la funzione assegnata al mito, la funzione veritativa che continua a contraddistinguerlo, innanzitutto, come un genere non databile e nemmeno classificabile secondo le comuni tipologie letterarie¹². La composizione a cui Esiodo e Omero danno voce nei loro versi non ha nulla di soggettivo: essi attingono, al contrario, a una dimensione collettiva, che trascende la loro individualità e la loro fantasia. In primo luogo, infatti, aedi e rapsodi non inventano: ricordano; il mito è il racconto di un ricordo. Questa memoria, inoltre, è sempre un ritorno alle origini dell'identità collettiva: combinando il piano del racconto con il piano del immagine simbolica (c.d. 'doppio iconico'), il canto ricorda alla comunità i valori, i principi, gli ideali che ne intessono l'ἔθος e ne costituiscono, appunto, l'interna comunanza¹³. Vi è continuità tra narrazione mitica, speculazione filosofica e funzione fondativa in chiave giuridico-politica. Le tre dimensioni si unificano nella figura del poeta, che è profeta e che mutua la sua arte direttamente dalla saggezza, intesa come capacità di trasmettere – praticamente, attraverso l'uso della τέχνη artistica – un sapere essenziale ed originario¹⁴, un sapere che cerca di comprendere e illuminare gli archetipi dell'umano, più che di spiegare o indagare le cause prime delle cose che esistono.

Caratterizzante è la forma orale del μῦθος: la tesi di Jean-Pierre Vernant è che, proprio quando la parola mitica inizia a sedimentarsi in un testo scritto, la struttura del mito inizia a modificarsi: venendo meno della forza espressiva legata all'improvvisazione, vengono meno la forza e il potere evocativo del mistero; il ruolo profetico del poeta si ridimensiona anch'esso, perché prima della sua voce, ormai,

¹¹ Cfr. A. JELLAMO, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, cit., p. XV.

¹² Si anticipa che, per quanto riguarda il lavoro che segue, una delle chiavi di interpretazione del pensiero della Weil e dell'attualizzazione del suo pensiero sarà proprio una rilettura critica della separazione tra queste due sfere.

¹³ "Questa identità si esprime nel riconoscimento degli stessi dei, nell'osservanza di riti e costumi comuni, nell'accettazione di una stessa mitologia e, elemento di importanza non minore, nell'uso, comune a tutti quelli che si chiamavano greci, delle stesse regole sociali", E. HAVELOCK, *Dike. La nascita della coscienza*, Bari, 1983, p. 15.

¹⁴ In tal senso, B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, 1963.

viene altro, esiste un testo da chiunque appropriabile¹⁵. Il racconto mitico non si tramanda più: la sua capacità di estendersi nel tempo viene affidata – e con ciò depotenziata – alla modalità testuale. La forma scritta, peraltro, sottrae il contenuto del discorso dallo spazio relazionale implicato dalla dimensione orale: mentre nel testo la verità si esprime come qualcosa che in esso è *contenuta*, nella parola cantata la verità attraversava l'intersoggettività, facendosi azione che coinvolgeva simultaneamente due soggetti, il poeta e il suo pubblico.

Eppure, nemmeno il passaggio alla forma scritta, invero, sembra annullare la valenza didascalica e veritativa del mito. Ciò che è essenziale ricordare, per la Grecia arcaica, continua ad affidarsi al canto, al ritmo, alla forma metrica. L'ordine del commuovere, peraltro, non toglie alla narrazione la sua componente logica: nella *Teogonia*, per esempio, “la genealogia di ciascuna figura già racchiude il senso che essa possiede nel mondo” e “l'ordine in cui le varie divinità si susseguono esprime questo senso in maniera più globale”¹⁶. La via comunicativa del πάθος, quindi, non esclude il ruolo del λόγος: il mito non si muove al di fuori dell'orizzonte razionale, cosicché, anche quando si separerà dal λόγος, sarà in realtà dalla sua dimensione razionale-dimostrativa che prenderà le distanze¹⁷.

Simone Weil sembra ben avvertita del fatto che la parola poetica non è voce irrazionale, o forse meglio, *irragionevole*: il mito è uno dei tanti strumenti di conoscenza che la filosofa utilizza; per lei, il dispositivo analogico è ciò che meglio si presta a stabilire quel legame tra concretezza e astrazione, materialità e spiritualità che costituisce il reale. Nello studio che la Weil fa del mito – e nei modi in cui se ne serve per dare parola al suo pensiero, alla sua critica, alle sue riflessioni – non vi è assenso a una dimensione fantastica, immaginifica: il carattere creativo della

¹⁵ Cfr. J. P. VERNANT, *Mito e società nell'antica Grecia*, cit., p. 195 e ss.

¹⁶ A. JELLAMO, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, cit., p. 12. *Contra*: J. P. VERNANT, *Mito e società nell'antica Grecia*, cit., in particolare pp. 204-205, dove Vernant sostiene che l'uso del λόγος, nell'opera esiodea, conferisca alla *Teogonia* tutto il rigore di un vero e proprio sistema filosofico.

¹⁷ Presso l'odierno scenario culturale, questa contrapposizione epistemica è stata ampiamente ridiscussa; la categoria del mito è stata ‘riammessa’ nella famiglia dei saperi e, in virtù della valenza simbolica di cui l'affabulazione mitica è portatrice, riconosciuta come paradigma cognitivo. Tale rilettura del mito non è avvenuta in senso meramente storico-sociologico, ma nella scoperta della sua dimensione ostensiva di senso dell'esistenza umana, che nei suoi simboli si esprime. Si veda, in particolare, J. P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, 2001, G. C. BENELLI, *Il mito e l'uomo. Percorsi del pensiero mitico dall'antichità al mondo moderno*, Milano, 1992.

narrazione ha invero una valenza euristica, riesce cioè ad allargare l'orizzonte di lettura del reale, senza contrapporre logica/invenzione, secondo un dualismo di artificio¹⁸. Così, l'Autrice ci mostra la portata non pre-logica ma onto-logica della narrazione mitica.

1.1. La nascita di Giustizia: Teogonia

Per arrivare allo spazio dato da Esiodo al lavoro, nelle *Opere e i giorni*, è necessario muovere dall'immaginario divino contenuto nella *Teogonia*, dove Giustizia appare al fianco di tutte quelle divinità che presiedono all'ordine cosmico¹⁹. L'intento veritativo accomuna entrambi i canti, ma risulta nella *Teogonia* formalizzato in toni più ampi e più aulici: al Proemio sono dedicati 115 versi, che evidenziano il carattere sacro del soggetto trattato e l'impegno profetico del poeta. Si tratta di un'investitura che Esiodo dichiara di aver ricevuto dalle Muse stesse; la voce divina di cui egli ha bisogno per narrare della nascita degli Dei gli è stata ispirata direttamente dalle figlie di Zeus, legittimando pienamente il suo discorso intorno alle "cose presenti e alle cose future"²⁰.

La verità di cui vuole narrare è di "come in principio nacquero gli dei e la terra"²¹ e sia avvenuto il passaggio dal disordine all'ordine, dal χάος al κόσμος. L'ordine, che viene sancito in maniera definitiva con il prevalere di Zeus, si forma a partire da e all'interno di una tensione, e in maniera autopoietica²². Al termine di una serie di prevaricazioni, ribellioni e guerre, Zeus impone la sua egida sugli dei, distribuisce tra loro gli onori e da quel momento il suo regno sancisce l'ordine sovrano sulla terra e sull'Olimpo. Al fine di amministrare il suo Nomos, il padre

¹⁸ Cfr. N. LUCCHESI, *Umiltà e attesa*, in A. PUTINO, S. SORRENTINO (a cura di), *Obbedire al tempo. L'attesa nel pensiero filosofico politico e religioso di Simone Weil*, Roma, 1995, p. 71, nota 42.

¹⁹ Difficilmente si possono interpretare le *Opere* senza il presupposto della genealogia divina narrata nella *Teogonia*, la cui composizione è cronologicamente anteriore. I due poemi sono tra loro lontani nel tempo e nella forma, nel contenuto e nella tonalità, nella struttura e negli intendimenti, ma non è possibile comprendere cosa agisce nelle *Opere* senza avere come presupposto *chi* sono le divinità cui il poeta di Ascrea si riferisce.

²⁰ ESIODO, *Teogonia*, v. 34, (ESIODO, *Opere*, Torino, 2011, qui p. 63).

²¹ *Ibidem*, v. 108, (=trad. it. p. 67).

²² Sulla valenza originaria del conflitto rispetto alla nascita dell'ordine si veda un'approfondita ricostruzione di Giovanni Bombelli, nel saggio di prossima pubblicazione G. BOMBELLI, *Occidente e 'figure' comunitarie I. Κοινωμία e 'comunità radicata': un ordine "inquieto". Profili filosofico-giuridici*.

degli dei si fa affiancare da Bia, la forza, da Kratos, il potere, e da Themis, la giustizia: la sovranità, posta a tutela dell'ordine, integra in se stessa la Giustizia; anzi, è con lei che Zeus sceglie di unirsi. Dunque, se Zeus è principio ordinatore del κόσμος, la sua azione combina insieme quelle che si possono riconoscere come le immagini archetipiche del concetto 'autorità'; allo stesso modo, s'intravede in questa triade anche il 'diritto' come principio – Nomos nel suo doppio senso di ordine, legge – che si impone e sanziona secondo giustizia. E questo elemento desta già l'interesse del filosofo del diritto: la simbologia di Esiodo appresta le stesse categorie oggi utilizzate per pensare l'ordine. Un concetto che, nella prospettiva classica, nasce legato all'idea del giuridico; la dimensione politica, cioè, si esprime già e di per sé come giuridica, non ne costituisce, secondo l'ottica moderna, il 'preambolo'.

Le prime sembianze che Giustizia assume nell'immaginario greco portano quindi il nome di Themis. Innanzitutto, Themis si riconosce come regola di convivenza; tra gli dei, assegna le porzioni ai banchetti; tra gli uomini ispira i responsi degli oracoli, θέμιστες²³; tanto sull'Olimpo che nella Polis, presiede alle assemblee. Dike non si pone come secondaria a Themis, ma le succede, poiché nella genealogia divina nasce dall'unione tra Themis e Zeus; specifica il principio materno nella razionalità e nella proporzione del giudizio reso tra gli uomini. Nei poemi esiodei Giustizia ci si presenta in questa duplice immagine, in cui il principio generale è legato al particolare da un principio generativo, non deduttivo né causativo: la divinità di Themis si trasmette e si 'incarna' nella giustizia che abita la terra, Dike, posta a presidio dei giudizi (prima che delle leggi) nella necessità di conferire ai responsi oracolari un fondamento razionale. La ricerca del retto giudizio è legata quindi a un ambito intersoggettivo, relazionale.

Sorelle di Dike, oltre alle Ore, sono Irene ed Eunomia. La pace sociale, da un lato, il buon ordine, dall'altro, rispondono entrambi a un principio di armonia – Themis, appunto – per cui convivenza pacifica e buoni νομοί promanano dalla regolarità, dove 'regola' segnala la giusta collocazione della parte rispetto all'intero,

²³ Per approfondimenti sul concetto si rinvia di nuovo a A. JELLAMO, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, cit.; A. BISCARDI, *Diritto greco antico*, Milano, 1982; B. LEONI, *Lezioni di filosofia del diritto, I, Il pensiero antico*, Milano, 1949; G. FASSÒ, *La democrazia in Grecia*, Milano, 1999.

di ciascuno rispetto alla collettività. Ponendosi a garanzia dei giudizi razionali, ‘dice Dike’ il giudice che riconosce a ciascuna parte il suo: Esiodo ci notifica il legame tra Giustizia e senso del limite, ben rappresentabile in quella che, con termini processuali, si definisce la ‘ragion di parte’. Nel ricomporre la lite tra le due parti, il buon giudizio fa di esse un intero, ordinandole secondo un principio indisponibile perché divino, ispirato a Themis ma fondato su Dike. L’armonia presuppone il ristabilirsi del limite di ciascuno.

È nella stessa accezione che Simone Weil parla di giustizia, ma occorre precisarne il senso. Il recupero del limite può infatti essere inteso come il ripristino di un ordine preesistente, in una prospettiva retributiva, o il conferimento di quel che è per ciascuno il suo, in una prospettiva distributiva. L’Autrice non accoglie questa caratterizzazione in ‘positivo’ della giustizia, né riferisce il concetto di limite a quello di ordine; il limite è costitutivo dell’ordine stesso perché è principio di esistenza e di coesistenza. Ingiusta non è la violazione dell’ordine, ma il superamento del limite come prevaricazione di un soggetto su un altro. Esiodo rappresenta nei suoi poemi quello che la Weil attinge dalle fonti platoniche e preplatoniche e che si condensa nella definizione della giustizia come “l’accettazione della coesistenza con noi di tutte le cose e di tutti gli esseri che di fatto esistono”²⁴.

E se la bellezza, intesa come amore per la necessità del mondo, viene indicata come via di accesso a questa capacità di consenso, è appunto perché in essa è presupposto il concetto di limite che s’impone a ogni cosa come principio di esistenza: amare l’esistenza delle cose implica amare il loro – nonché il nostro – limite: forma e vulnerabilità, mediazione tra essere e non essere. Allora, se il limite è proprio ciò in cui Dike si manifesta, non si può amare senza essere al tempo stesso giusti. Il binomio tra amore e giustizia non può trovare spazio in un contesto altro da una dimensione e da un vocabolario di matrice puramente classica.

1.2. *L’ordine, la Polis, il lavoro: Opere e i giorni*

²⁴ S. WEIL, *A proposito della dottrina pitagorica*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Roma, 2008, p. 201.

Nelle *Opere e i giorni*, Esiodo affronta la questione del modo in cui la giustizia si costituisce come legge (νόμος) degli uomini, questione che Simone Weil affronta nell'ultima parte della sua vita.

Il poeta muove da un *exemplum* provocatorio, l'αἶνος dell'usignolo e dello sparviero²⁵: è possibile che il giusto si identifichi con l'utile del più forte?²⁶ Può chiamarsi con questo nome ciò che si riduce a mera espressione di una volontà che s'impone su un'altra? La favola dell'usignolo, piccolo, fragile ed esperto nel canto²⁷, che lo sparviero cattura non per fame, ma per divorarlo o per liberarlo secondo il suo piacere, è il paradigma della contrapposizione tra forza e diritto, tra Ubris e Dike. La linea di demarcazione è tra giustizia, diritto e senso del limite, da una parte, ingiustizia, forza e tracotanza dall'altra. I concetti sono mutualmente esclusivi; la negazione dell'uno – lascia intendere Esiodo – è la definizione dell'altro. Il favore di Zeus si accorda agli uomini che, rispettando il proprio limite, onorano Dike²⁸.

Così richiamata l'immagine terrena di Themis, Esiodo distingue tra buona e cattiva contesa²⁹: Eris, la seconda, si alimenta di violenza (Bia) e prepotenza (Ubris), mentre la prima, Neikos, è la sana discordia, posta dagli Dei nelle viscere della terra. Se la cattiva contesa è opposizione di contrari, la buona contesa è la composizione dei due poli in un principio comune. E questo appare in entrambe le accezioni che nel poema esiodeo si assegnano a Neikos: in un primo significato, il termine designa lo spirito di competizione che anima chi lavora, nel suo secondo significato Neikos

²⁵ Pare che il breve racconto dell'usignolo e dello sparviero costituisca il primo esempio del genere letterario della favola. Pur avendo solitamente animali o cose inanimate come protagonisti, è soltanto dopo che questi racconti si riducono al genere letterario; al tempo in cui scrive Esiodo, il loro compito era analogo a quello dell'ἔπος: mostrare una verità generale che fornisca un paradigma di comportamento. Secondo Plutarco e Quintiliano, quella delle *Opere e i giorni* è la prima favola scritta che la civiltà greca ci tramanda, per la quale Esiodo, prima di Esopo, sarebbe considerato l'inventore di questo genere letterario. Cfr. W. JAEGER, *Esiodo e il popolo contadino*, introduzione a ESIODO, *Le opere e i giorni*, Milano, 1983.

²⁶ Tesi che, si deve ricordare, si ritrova al centro della confutazione del Libro I della *Repubblica* di Platone, sostenuta dal sofista Trasimaco. Cfr. PLATONE, *La Repubblica*, 343, (PLATONE, *La Repubblica*, Milano, 2008, qui pp. 55 e ss).

²⁷ L'abilità nel canto sembrerebbe richiamare nella figura dell'usignolo l'identità di Esiodo. La critica considera plausibile che l'episodio, come l'opera tutta, origini dalla lite giudiziaria tra il poeta e suo fratello Perse, il quale, dopo aver dilapidato la sua parte di eredità, tentò di impossessarsi di quella del fratello. Ne nacque una lite che finì in tribunale, dove, corrotti da Perse, i giudici respinsero le ragioni di Esiodo. Più correttamente, l'arte canora dell'usignolo va letta alla luce della simbologia del tempo, con riferimento al ruolo profetico attribuito a rapsodi e aedi. Il canto dei poeti era elemento di sacra contiguità col divino, elemento che evidentemente si oppone alla forza incurante dello sparviero.

²⁸ Tra il verso 1 e il verso 285 la parola δίκη ricorre cinque volte e il termine δίκαιος è ripetuto dieci volte. Dal verso 285 il tema scompare dal poema.

²⁹ Cfr. ESIODO, *Le opere e i giorni*, vv. 11-26 (=trad. it. p. 91).

indica invece la lite giudiziaria³⁰. In entrambi i casi, il concetto rinvia ad una dimensione terza, *nuova*, in cui il conflitto si risolve attraverso la ricongiunzione nell'intero.

Per mezzo della nobile emulazione del lavoro e dell'abilità altrui, infatti, ciascuno ha occasione di fare della sua singolarità un contributo ad un insieme che lo trascende e lo include, la comunità; attraverso la lite giudiziaria, allo stesso modo, il conflitto viene ripristinato con la forza di quella ragione divina che ordina il vivere sociale assegnando a ciascuno la *misura* dovuta, la giusta ragione che nel processo è possibile riconoscere nel suo fondamento razionale. È chiaro quindi che Esiodo vede nel diritto – nel luogo del *jus dicere* – uno spazio in cui è possibile realizzare Giustizia soltanto a condizione che esso resti al riparo dalla forza dei rapaci. Nel poema, il rapporto tra Giustizia e diritto si realizza nella rettitudine dei giudizi resi dai βασιλεις, misurandosi così sull'asse del processo, prima che su quello della legge; l'idea di Giusto, personificata e dunque concettualizzata, non viene per questo formulata in termini a-prioristici, universali, ideali³¹. L'uomo greco si riferisce a una giustizia pragmatica, che si manifesta nell'attività discorsiva, vale a dire, nel λόγος della dimensione pubblica e orale del processo.

Allora, la domanda iniziale trova risposta prima che Esiodo passi in rassegna gli argomenti sulla necessità di Dike, in contrapposizione alla necessità naturale per cui l'usignolo è destinato a soccombere allo sparpiero: a definire il 'giusto' non può essere l'utile del più forte, cioè un principio *escludente*: Giustizia, che è ripristino dell'armonia, è al contrario *inclusiva*: non schiaccia il debole ma – per restare nella

³⁰ “(...) allora favorisci pure liti e discordie contro i beni degli altri; ma non potrai agire così una seconda volta: definiamo qui allora la lite secondo quelle rette sentenze che, provenendo da Zeus sono le migliori”, ESIODO, *Le opere e i giorni*, vv. 43-51 (=trad. it p. 93). Il poeta qui si riferisce al contenzioso col fratello e al fatto che questi, con le sue ricchezze, possa voler tentare di nuovo di piegare la giustizia al suo tornaconto. Qui, la parola νεῖκος sostituisce ἔρις. Neĩkos come buona contesa compare già in Omero, nella descrizione dello scudo di Achille.

³¹ Come correttamente sottolinea Manfredi Piccolomini, la stessa identificazione della giustizia con un'idea, se riportata alle origini, alla formulazione che ne dà per esempio Platone nella *Repubblica*, viene cercata nella città con una luce, “quasi ad indicare che questa idea può scaturire solo in seguito a una ricerca, a una riflessione (...). Cosa significa in greco, dopotutto, *idea*, se non un oggetto della visione?”, M. PICCOLOMINI, *Introduzione* a E. HAVELOCK, *Dike. La nascita della coscienza*, cit., p. XI. Secondo l'Autore, peraltro, il trasformarsi di δίκη da “procedura a senso della moralità” è contenuto, seppure embrionalmente, nella transizione dalla parola orale alla parola scritta, nel già citato contrapporsi cioè tra μῦθος e λόγος e all'esigenza di definire per essenza e a organizzare i dati culturali secondo principi universali e immutabili. Per una ricostruzione interpretativa della concezione classica del nesso tra giustizia e processo, anche in una prospettiva comparata con la concezione attuale, si veda P. MORO, *La via della giustizia*, Pordenone, 2004.

metafora dell'αἶνος – ne ‘ascolta il canto’ e, secondo ragione, valuta la sua pretesa allo stesso titolo in cui valuta quella opposta. Secondo ragione, Giustizia stabilisce quello che in entrambe vi è di comune. Mentre Dike unisce in armonia, Ubris separa eternando Eris; se la prima unisce ricercando il *quid* comune, la seconda disgiunge in nome di ciò che natura rende più forte di altri; se la prima si fonda su retta ragione, la seconda si pretende autofondata: “ti divorerò o ti libererò a mio piacere”³².

Otto secoli prima di Cristo, si vede già venire a maturazione un principio cardine della nostra tradizione giuridica: nelle *Opere e i giorni*, Dike si articola già sul piano del dare e chiedere ragioni, collocandosi in una dimensione processuale³³, che ha superato il contesto dei responsi oracolari, imprevedibili ed enigmatici. Anzi, nel tempo in cui scrive Esiodo, la casta degli ἀριστοί, ossia dei βασιλεῖς chiamati a rendere giudizio nelle liti, stava progressivamente perdendo di autorevolezza e prestigio sociale³⁴. Nella coscienza giuridica occidentale Dike compare come essenza razionale dei giudizi: è colei che riveste di ragionevolezza lo *jus dicere* di re e sacerdoti al fine di garantirne l'imparzialità rispetto a possibili abusi e la razionalità rispetto all'incontrollabilità della risposta oracolare. *Themistes* devono ammantarsi di *ratio*, il giudizio deve risultare ὀρθός, retto. La dea della giustizia non può che restare fuori da un processo in cui siano accolte “tortuose parole”³⁵.

E pure, anche quando lasciata fuori dal processo, Dike non sparisce. Esiodo tratteggia con parole dure la sorte di una città che si dimentichi di Giustizia, che amministri “torte sentenze”³⁶ e che abbia in cuore, anche soltanto per colpa di uno

³² ESiodo, *Le opere e i giorni*, v. 209, (=trad. it p. 109).

³³ In tal senso, secondo Eric Havelock, il motivo che qui Esiodo mette a tema è quello di una giustizia in parte ancora primitiva, legata all'oralità, a ciò che viene “pronunciato, proclamato, dichiarato, oppure ascoltato, sentito e ricordato”; i riferimenti del poeta sono infatti alla sfera delle pronunce, degli oracoli e dei βασιλεῖς, ai giuramenti, alla pubblicità dei procedimenti che avevano luogo nell'ἀγορά. Cfr. HAVELOCK, *Dike. La nascita della coscienza*, cit., p. 265.

³⁴ Per una ricognizione storica si vedano F. LEFÈVRE, *Storia del mondo greco antico*, Torino, 2012; E. CANTARELLA, *Diritto e società in Grecia e a Roma: scritti scelti*, Milano, 2011.

³⁵ ESiodo, *Le opere e i giorni*, v. 263, (=trad. it p. 113). In tal senso, Dike sembrerebbe connotarsi più secondo il tipo di una moderna giustizia ‘procedurale’. Tuttavia, accanto alla giustizia che attraverso il processo ripara, Esiodo inserisce anche un riferimento alla funzione afflittiva di Dike, che per volere di Zeus punisce chi la offende; il male fatto da uno è motivo di castigo e sofferenza per la comunità intera. È questo uno degli argomenti presentati a Perse a sostegno della necessità di perseguire Dike e non Ubris. L'argomento è peraltro collegato alla sfera utilitaristica cui il giusto pure appartiene: essendo l'azione ingiusta destinata a ritorcersi contro chi l'ha commessa, comportarsi giustamente conviene tanto all'usignolo quanto allo sparviero. Per la sua funzione anche afflittiva, dunque, Giustizia non è soltanto procedura, è anche potere. Cfr. *ibidem*, vv. 238-247, (=trad. it. p. 111).

³⁶ *Ibidem*, v. 264, (=trad. it. p. 113).

solo, “malvagia prepotenza”³⁷; non di meno, Giustizia resta sempre presente, si copre soltanto di nebbia³⁸. Negli argomenti che vanno a chiudere la prima sezione delle *Opere*, Giustizia si radica sempre più nella contingente φύσις degli uomini, fino ad annunciarsi nella natura stessa dell’uomo, portatore di un νόμος diverso da quello che Zeus ha dato a sparvieri e usignoli:

Agli uomini, infatti, il Cronide dettò questa legge: è proprio dei pesci, delle fiere, dei volanti uccelli, divorarsi tra l’un altro, perché non esiste giustizia fra loro; ma agli uomini diede la giustizia, che è cosa di gran lunga migliore³⁹.

Nóμος è inteso qui come principio che rende l’uomo tale quale egli è; Esiodo allude con questo termine a una legge che, prima di essere comando impartito da Zeus, è più radicalmente *ciò per cui* l’uomo può dirsi tale e non, per esempio, un animale. Se vi è un’essenza, o se quantomeno vi è una *differenza* essenziale, tra il piano umano e quello naturale, è che il secondo altro non può fare che regolarsi secondo il principio del più forte, mentre il primo è strutturalmente predisposto a cercare Giustizia, cioè quanto, anche a partire dall’opposizione, consente di congiungersi con l’altro. In queste pagine vediamo rovesciarsi la premessa hobbesiana per cui natura vuole che *homo homini lupus*: viene in rilievo, insieme e alla base di una diversa concezione dell’ordine giuridico, una vera e propria antropologia alternativa, affine alla prospettiva di Simone Weil.

Ne segue che Dike non soltanto risiede sulla terra, ma sta impressa nella natura umana. È evidente che il pensiero classico, così come testimoniato nell’opera di Esiodo, rifiuta il dualismo come separazione totale tra ‘essere’ e ‘non essere’: i versi sembrano infatti tematizzare il concetto che il giusto è di questo mondo, così come il divino è compresente all’umano. L’ingiustizia non è assenza di giustizia, è invero la sua dimenticanza. Dove non c’è spazio per l’utopia – per Dike come non-luogo – si apre lo spazio per la responsabilità, per una giustizia che appartiene cioè, in termini weiliani, alla dimensione del *rispondere*. Non solo: con la parola di

³⁷ *Ibidem*, v. 238, (=trad. it. p. 111).

³⁸ *Ibidem*, v. 223, (=trad. it. p. 108).

³⁹ *Ibidem*, vv. 277-280, (=trad. it. p. 115).

Esiodo, per la prima volta in Grecia, prende corpo l'idea che il diritto sia “la radice dalla quale dovrà sorgere una società umana nuova e migliore”⁴⁰.

La potenza ‘in carne ed ossa’ con cui Dike è raffigurata si allaccia poi a un punto problematico e portante della riflessione di Simone Weil. Il problema di una giustizia ‘incarnata’ segna il *leitmotiv*, l'urgenza della sua ricerca filosofica; dall'altra parte però, la mescolanza di bene e male è inteso dalla filosofa parigina come il segno caratteristico della deiezione da Dio e, quindi, come la separazione dell'essere (divini) dal non essere del mondo. Ad escludere un dualismo metafisico dai presupposti della Weil, tuttavia, sono proprio le figure che emergono dall'*Iliade* – una materia ‘trasparente’, un cielo luminescente che fa di volta alla terra, segni di una partecipazione dell'uomo al bene che, tuttavia, soltanto attraverso la dottrina cristiana dell'incarnazione l'Autrice riesce a sostenere compiutamente. Lo si discuterà nei paragrafi seguenti: il reale è disseminato di punti luminosi: al divino, ontologicamente separato dal male, non è per ciò stesso precluso l'ingresso nella ‘promiscuità’ terrena e a questa, di conseguenza, resta sempre aperta la possibilità di volgere lo sguardo verso l'uscita dalla caverna. Come in Esiodo, il fatto che vi sia separazione tra bene e male, e che la promiscuità fra i due sia la maledizione originaria della vita umana, non condanna la dimensione contingente in un ambito difettivo rispetto a ciò che la trascende. Invero, anche per la Weil, resta affermato lo spazio di una scelta sempre responsabile; lo stesso tipo di movimento è quello che compie la giustizia esiodea, scendendo dal ‘cielo dei concetti’ e facendosi fondamento *razionale* dei discorsi intorno al diritto.

1.3. Il lavoro tra necessità e giustizia

Come si è anticipato, Dike non limita la sua influenza al campo giuridico; è infatti sotto il suo segno che, nelle *Opere e i giorni*, Esiodo costituisce la necessità del lavoro non come maledizione, ma come via di giustizia. La sovranità della dea si estende alla sapienza umana in tutti i suoi aspetti pratici; il fondamento dell'ordine giuridico – altro punto di raccordo col pensiero weiliano – informa anche altri aspetti dell'esistenza e, in particolare, si coglie alla radice della necessità del lavoro.

⁴⁰ W. JAEGER, *Esiodo e il popolo contadino*, cit., pp. 18-19.

‘Necessità del lavoro’ può essere qui intesa in un doppio senso, a sintesi degli argomenti di Esiodo. Da un lato, il ‘del’ è da intendere come genitivo soggettivo, per cui la necessità è ciò che immediatamente connota l’azione del lavorare; dall’altro lato, intendendo ‘del’ come genitivo soggettivo, viene in primo piano il carattere essenziale che Esiodo attribuisce al lavoro, sia rispetto alla vita sulla terra, sia rispetto alla vita dell’uomo giusto, nonché al buon ordine della πόλις. Fin dall’inizio del poema, i due motivi, sono intrecciati l’uno all’altro come colonne portanti della città prospera: nell’introdurre la valenza processuale di Dike, Esiodo spiega al fratello Perse che dalla stessa radice – νεῖκος, la buona contesa – proviene lo spirito di emulazione che spinge gli uomini a produrre e conquistarsi il proprio benessere dalla fatica della terra. Per converso, animato da Eris, somma di Bia e Hybris⁴¹, il fratello si è trattenuto del lavoro e ha cercato di arricchirsi con l’inganno e la prevaricazione. La vicenda biografica – in cui, violata la giusta proporzione dei beni, è necessario definire la lite secondo retta giustizia – è il punto di partenza delle *Opere e i giorni*.

ἔργον, tuttavia, non è ricondotto soltanto alla buona contesa, ma agganciato alla sfera degli dei, all’originaria contrapposizione tra mondo umano e mondo divino che si esemplifica nel mito di Prometeo e delle Cinque Età⁴²; a queste vicende s’intreccia il racconto della maledizione portata da Pandora⁴³. L’universo mitico e divino della *Teogonia* s’innesta nella narrazione delle *Opere* per spiegare l’esistenza nel mondo della fatica correlata al lavoro. Al ‘perché l’uomo deve lavorare?’ Esiodo offre come prima risposta la punizione che gli uomini, per effetto dell’ira degli dei, subiscono per la loro ὕβρις, impersonata da Prometeo: “Zeus nascose la fonte del benessere, sdegnato nell’animo suo, il giorno in cui lo trasse in inganno Prometeo,

⁴¹ Si ricorda che il termine βία traduce ‘violenza’, ‘forza’, mentre ὕβρις indica l’*animus* che qualifica l’azione di chi oltrepassa i limiti imposti agli uomini, di chi si macchia di tracotanza. Le due parole non sono dunque sinonimi, anche se spesso appaiono come un’endiadi. In tal senso, rileva la Jellamo che proprio nelle *Opere e i giorni* la distinzione semantica viene quasi perdendosi, poiché nell’uso esiodico “ogni manifestazione di ὕβρις è intesa avere in sé una connotazione violenta, come ogni forma di violenza è considerata espressione di ὕβρις”, A. JELLAMO, *Il cammino di Dike. L’idea di giustizia da Omero a Eschilo*, cit., p. 46.

⁴² Due vicende che, peraltro, si escluderebbero mutualmente, ma che Esiodo comunque utilizza e mette insieme per rafforzarne il carattere paradigmatico. Cfr. W. JAEGER, *Esiodo e il popolo contadino*, cit., pp. 16-17.

⁴³ Maledizione per la quale all’uomo diventa necessario riprodursi e, con ciò, sottostare alla funzione lineare del tempo, che caratterizza la biologia del nascere/invecchiare/morire. Cfr. ESIODO, *Le opere e i giorni*, vv. 42-105 (=trad. it pp. 95-99).

dai tortuosi pensieri”⁴⁴. L’inganno di Prometeo suscita l’ira del dio e condanna tutta l’umanità, per un tempo eterno, a stare irrimediabilmente *altrove* rispetto ai suoi mezzi di sussistenza; esattamente in questo situarsi sempre in un luogo diverso dall’oggetto del nostro desiderio, si vedrà che Simone Weil pone l’essenza del lavoro⁴⁵.

Come seconda risposta, Esiodo riprende il mito delle Cinque Età, legando la necessità del lavoro alla storia stessa dell’uomo, esemplificata nella vicenda della crescente infelicità degli umani che, in un susseguirsi di violenze e disprezzo per gli Dei, vengono progressivamente degradati da una primitiva Età dell’oro, tempo di felicità e immortalità, alla attuale Età del ferro. In origine, gli esseri umani condividevano con gli Dei stessi una sorta di Paradiso terrestre, passando “la vita con l’animo sgombro da angosce, fuori dalle fatiche e dalla miseria”⁴⁶; la seconda generazione di uomini – nell’Età dell’argento – ha mostrato di non saper vivere questa condizione beata, trascurando i giusti onori agli dei e usando forza (ὑβρις) contro i loro simili. La successiva Età del bronzo – riferisce Esiodo – esaspera la spirale di violenza; l’umanità si risollewa con una semidivina Età degli eroi per poi ripiombare nella miseria della ‘contemporanea’ Età del ferro, quella in cui il poeta di Ascra vive: gli uomini del suo tempo “(...) degli dei non hanno timore – si legge – Questa stirpe non vorrà ricambiare gli alimenti ai vecchi genitori; il diritto per loro sarà nella forza ed essi si distruggeranno a vicenda le città”⁴⁷.

Ma il lavoro appare non di meno come motivo di riscatto della deiezione dell’uomo; al dramma delle vicende mitiche, il poeta fa seguire l’apologia del lavoro e la sua consacrazione sotto il nome di Dike. La favola dell’usignolo e dello sparviero fa da raccordo tra le prime due parti del poema, esemplificando appunto, nella contrapposizione tra Hybris e Dike, l’età contemporanea, l’età della forza. Dopo aver affermato le diverse ragioni che sanciscono il definitivo prevalere di Dike, Esiodo chiude la sezione riferendosi alla “dea Demetra ben coronata”, che riempie il granaio dell’uomo dedito al “tempestivo lavoro”⁴⁸. Nella parte terza, il lavoro diventa

⁴⁴ *Ibidem*, v. 47, (=trad. it p. 95).

⁴⁵ L’illustrazione della concezione del lavoro come ‘legge di ricongiunzione’ è argomento del capitolo che segue.

⁴⁶ ESIODO, *Le opere e i giorni*, vv. 112-113, (=trad. it. p. 101).

⁴⁷ *Ibidem*, vv. 189-192, (=trad. it. p. 107).

⁴⁸ *Ibidem*, v. 306, (=trad. it. p. 117).

‘i mestieri’ e il poeta dedica 311 versi a precetti sull’aratura e la mietitura, alle incombenze legate ai cicli stagionali e alla navigazione. La necessità del lavoro s’interseca con l’ordine cosmico e si offre all’uomo come mezzo di una vita giusta; dimostrata cioè la necessità di onorare Dike, il dovere di lavorare segue logicamente: se affaticare il corpo è necessario per sfamarsi, l’alternativa alla fatica del corpo è la ricchezza che viene dal furto e, con essa, il castigo degli Dei⁴⁹. E dai disonesti propositi distrae, invero, la necessità del lavoro stesso⁵⁰.

È allora plausibile che Esiodo abbia cercato di rendere conto proprio dell’inseparabilità tra ‘bene’ e ‘male’ come struttura essenziale dell’esistenza umana; tale è per lo meno il senso che sembra attribuirsi al criterio di selezione del repertorio mitico. Non soltanto Eris e Neikos, il buono e il cattivo principio di contesa, si danno insieme e in ciò richiamano all’uomo l’ineliminabile possibilità di scegliere tra bene e male; ma, in generale, ogni cosa umana porta impressa, come un marchio originario, la compresenza di questi due opposti. Il lavoro, allora, risulterebbe essere il segno – il motivo – e al tempo stesso il fenomeno, la manifestazione, di questa costitutiva interrelazione: Zeus ha condannato l’uomo a soffrire per soddisfare la propria fame e i propri bisogni; eppure nella non immediatezza della propria soddisfazione si iscrive una via di giustizia, insieme individuale e collettiva. Se “gli dei immortali hanno posto il sudore davanti al successo”, e “lunga e difficile è infatti la strada e, al principio, aspra”, “tu, lavorando, diverrai di molto più caro agli dei Immortali e ai mortali” e “presto l’inetto invidierà te che ti stai arricchendo: fama e merito si accompagnano alla ricchezza”⁵¹.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, v. 321, (=trad. it. p. 119).

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, vv. 30-32, (=trad. it. p. 91-93).

⁵¹ *Ibidem*, vv. 287-288, 308-309, 313, (=trad. it. pp. 116-117). Il valore del lavoro si traduce, immediatamente, nell’ἀρετή, “concetto che comprende tanto la valentia personale – scrive Jaeger – quanto ciò che essa produce: prosperità, successo, considerazione (...) All’ambiziosa gara della virtù cavalleresca, quale è voluta dall’etica aristocratica, subentra la silenziosa e tenace emulazione del lavoro. Col sudore della fronte l’uomo mangerà il suo pane; ma non è per lui una maledizione, anzi una benedizione. A questo prezzo soltanto si può acquistare l’ἀρετή. Qui è perfettamente chiaro che Esiodo si propone a bello studio di affiancare all’educazione aristocratica, quale si rispecchia nell’epos omerico, un’educazione popolare, una dottrina dell’ἀρετή dell’uomo semplice. Giustizia e lavoro sono le colonne sulle quali essa riposa”, W. JAEGER, *Esiodo e il popolo contadino*, cit., pp. 20-21. Retrostante alle *Opere e i giorni* è infatti un contesto socio-economico che sta lentamente modificando l’asse dei suoi rapporti di forza e, conseguentemente, il suo orizzonte assiologico: la società sta evolvendo da un’economia di sussistenza a un’economia di mercato, dal baratto all’uso della moneta; l’aristocrazia va così progressivamente perdendo il suo peso a fronte del rafforzarsi dei piccoli proprietari, dei coltivatori, dei commercianti. È un mondo intero che va tramontando: il mondo dell’ἔπος e degli eroi guerrieri; si fa spazio un nuovo tipo di ἀρετή, che nobilita il valore del lavoro e

Analogamente, la traiettoria della riflessione weiliana sembrerebbe seguire una trasformazione dell'idea di lavoro che si sdoppia in due versanti opposti: se in *Scienza e percezione in Cartesio* [*Science et perception dans Descartes*] il lavoro appare come espressione del nostro potere sulle cose, in *Oppressione e libertà* [*Oppression et liberté*] esso porta il segno di una maledizione originaria, di una schiavitù – quella della fabbrica, dell'operaio alla catena di montaggio – che può essere rischiarata soltanto dalla luce soprannaturale, la quale restituisce senso al lavoro perché lo include in una dimensione trascendente la sua strumentalità⁵².

Il poeta di Ascra contrappone la giustizia intrinseca al lavoro alla forza dell'arroganza, del privilegio non conquistato, della ricchezza acquistata con l'inganno e "divorata". Specificata nel lavoro è anche la Dike che assegna a ciascuno il dovuto, la misura che gli aspetta; in tal senso Dike è funzionale a Eunomia, al buon ordine sociale. Ma si trova anche i segni di Themis, perché nell'azione dell'uomo che coltiva la terra è impressa la regolarità dei cicli diurni e stagionali; l'idea di regolarità di cui la consigliera di Zeus è presidio permea infatti tutta la parte del poema dedicata ai 'mestieri'. Non è plausibile che Esiodo abbia inteso completare l'opera con un manuale per i contadini; se certamente più di metà delle *Opere* è una guida pratica e dettagliata sul lavoro della terra, non per questo ai versi non si ricollega una più ampia funzione.

Nell'inserire il 'vademecum' a seguito di una riflessione sul giusto e sull'origine divina del lavoro, il poeta riconsegna la quotidianità degli ἔργα, innanzitutto, alla dignità del discorso poetico e, per tramite di questa, ad una dimensione partecipe del divino. Non soltanto non vi è cesura tra teoria e prassi, ma nemmeno c'è separazione tra principio ('la giustizia') e determinazione ('ciò che è giusto'): il primo non può essere pensato senza il secondo; il valore di giustizia che si afferma nel lavoro è presente e pienamente realizzato in ciascun punto dell'esperienza concreta⁵³. Inoltre, in virtù di quel νόμος in cui Zeus ha impresso la

del quotidiano, delle opere e dei giorni, appunto. La lotta che merita di essere cantata dal poeta non è più quella con l'avversario, ma quella con la dura terra.

⁵² Su questo si sofferma in particolare l'analisi di M. SOURISSE, *Simone Weil et la tradition cartésienne*, in *Cahiers Simone Weil*, tome VIII, n. 1, mars 1985. Sebbene la nozione elaborata da Simone Weil mantenga una sua specificità, questa oscillazione caratteristica tra fatica come necessità da accettare e capacità ri-creativa del lavoro è inquadrabile nella concezione cristiana del lavoro.

⁵³ Si tratta di un'interpretazione filosofica delle *Opere e i giorni* che cerca cioè di mettere a fuoco il principio teoretico che ne sta alla base; essa non esclude letture diverse, secondo cui Esiodo ha inteso

ricerca del giusto, l'uomo non conosce la fatalità o la predeterminazione che regola il mondo animale; al di là del predeterminato, egli può sempre scegliere tra ἔρις e νεῖκος.

Esiodo tematizza quindi un rapporto coassiale tra giustizia e diritto da una parte, giustizia e lavoro dall'altra; i due piani risultano correlati, come sono intersecati tra loro gli opposti, la dimensione umana e la dimensione divina, in un'unità, non di essenza, ma di prospettiva che Simone Weil conosce, comprende, utilizza. Già di per sé, l'azione di chi lavora si colloca in quella sfera di razionalità che fa da fondamento alla pretesa fatta valere in processo: lavorare è giusto perché è cosa che in se stessa si mostra come *diritta* (ὀρθή): la compartecipazione tramite il lavoro è elemento di una struttura politica giusta. E questo contiene un riferimento all'idea di uguaglianza: idea che Esiodo non concepisce in termini di omologazione né tantomeno di parità giuridica, ma nei termini, appunto, di quella compartecipazione alla ricerca del bene da cui soltanto può risultare l'εὐνομία. L'antropologia intersoggettiva di Simone Weil percorre la stessa direzione: l'ordine sociale non 'si salva da solo', εὐ-νόμοια è costitutivamente assente; soltanto in una prospettiva partecipativa, che sappia *radicare* il singolo tra i molti, in una tensione costitutiva, inquieta, mai risolta, la società può farsi comunità e il bene penetrarne la sfera.

Tutto ciò premesso, il senso di ἔρις è pienamente compreso come unità dei diversi significati in cui Dike si declina e ai quali si cercherà di dare quadratura nel prosieguo, lungo i passi di Simone Weil, muovendo dal lavoro verso una dimensione di giustizia costituita come processuale. È precisamente questo tipo di giustizia a informare l'ordine sociale inteso come κόσμος, e non come τάξις: mentre il secondo termine si riferisce a un tipo di ordine semplicemente come disposizione in un *certo* modo e secondo un *certo fine*, la parola κόσμος designa un ordine strutturato in base a un principio intrinseco e indisponibile quale, appunto, la giustizia del caso concreto. Mentre τάξις indica un'organizzazione, preordinata al

col suo poema celebrare la civiltà contadina in contrapposizione all'ormai in declino mondo degli ἄριστοι (cfr. nota precedente). Se la presenza di questo intendimento appare senz'altro plausibile, essa non esclude che dal poema sia altrettanto plausibile evincere una risposta di tipo filosofico.

perseguimento di un fine esterno ad essa, κόσμος indica un'unità che ha in se stessa il suo criterio ordinatore. La distinzione, fondamentale nell'antropologia greca, viene rimossa dal pensiero moderno che, secolarizzato in tutte le sue espressioni, in irrisolvibile disagio nel gestire qualsiasi forma di indisponibilità (anche giuridica), sarà capace di pensare l'ordine in termini di sistema, anziché di armonia; di 'esclusiva' gerarchia, anziché di 'inclusiva' compresenza di opposti. Si vedrà che la riflessione di Simone Weil si inserisce proprio in quest'*impasse*, presagendo peraltro il suo inevitabile deflagrare nei totalitarismi della metà del secolo⁵⁴.

La narrazione mitica cui si dà spazio in questo capitolo mette in primo piano non soltanto il repertorio concettuale cui la Weil attinge, ma anche l'unità tra i piani che articolano la riflessione: nell'essere *in sé* giuridico (cioè partecipe di giustizia), il lavoro obbliga ad una riflessione sul giusto, sulle modalità in cui questo mette in rapporto soggetto e oggetto, individuo e comunità, in un progressivo ampliarsi di prospettiva e precisarsi di contorni.

2. Memoria del classico in Simone Weil

All'età di trent'anni, Simone Weil inizia ad approfondire lo studio dei testi greci, col proposito di raccogliere i migliori scritti non cristiani sull'amore di Dio: non completerà mai il lavoro, morirà di tubercolosi dopo quattro anni. Del suo incontro con classicità, di materialmente verificabile, restano le traduzioni e i commenti, raccolti per lo più nella *Grecia e le intuizioni precristiane* [*Intuitions préchrétiennes* e *La source grecque*]; di sostanzialmente presente, resta lo spirito che imbeve gli scritti successivi al 1939. È da questo momento che la Weil abbandona la militanza sindacale e si mette alla ricerca di un nuovo linguaggio in cui formulare la questione della forza. Nei diciassette quaderni formato 21,30 x 17 cm che tra il 1941 e il 1942 utilizza per fermare le sue riflessioni, viaggiando tra New York e Marsiglia,

⁵⁴ Per una ricostruzione accurata delle origini (neoplatoniche) dell'idea di ordine sistematico si veda M. MANZIN, *Ordo iuris. La nascita del pensiero sistematico*, Milano, 2008. Coerentemente alla proposta conclusiva dell'Autore, in queste pagine, non sarà l'idea di ordine ad essere messa in discussione quanto, invece, le caratteristiche al concetto specificamente attribuite dal pensiero filosofico-politico moderno. In accoglimento della proposta classica, riferibile a Platone, ma non di meno a Esiodo, si mostrerà come la riflessione di Simone Weil cerchi di fondarsi proprio su queste categorie.

lo stile si rarefa e i concetti diventano più densi ed essenziali: la scrittura si fa “più intenta a mostrare che a dimostrare”⁵⁵ come ogni cosa sia “allo stesso titolo”⁵⁶. Il pensiero si formula in frammenti, quasi a voler ritrovare respiro, a voler fare vuoto. In effetti, soltanto apparentemente lei si stacca da terra: la spiritualità che lega Platone e i Vangeli, Sofocle e la *Bhagavad Gītā*, Eschilo e i pitagorici, getta per lei sulle vicende umane la luce necessaria non a comprenderle, ma almeno a rischiararle.

L'essenza del male e del bene, per l'Autrice, superano la comprensione dell'intelletto ma, come ogni altro punto dell'esperienza – ovunque esso stia accadendo, nel firmamento celeste o ai bordi di una strada – entrambi possono e devono essere guardati ‘in faccia’: come si avrà modo di spiegare, lo sguardo è per la Weil la facoltà più spirituale dell'uomo⁵⁷; “è ciò che salva”⁵⁸; e la luce che mostra e distingue non può essere di questo mondo. La dimensione trascendente, quindi, non esclude l'attenzione alle questioni concrete, anzi la rinvigorisce: il livello superiore, come tale, ricomprende i gradi inferiori e conferisce allo sguardo che su quelle questioni si sofferma profondità di veduta. Se le ultime pagine weilliane possono essere ricondotte ad un'unità, questa matrice si colloca tutta nel pensiero classico, letto alla luce della conversione al cristianesimo e segnato dall'esperienza di fabbrica, il contatto diretto con la sofferenza e l'umiliazione, col mondo dei vinti e di chi non ha voce. Dunque, la parabola dell'opera può essere assimilata al movimento degli occhi che si sollevano dalla terra e si volgono al cielo, per poi tornare a contemplare le cose di quaggiù. Il moto propulsore è la conversione al cristianesimo e la quasi contestuale scoperta della spiritualità greca. Ci si soffermerà sulle tappe in cui questa circolarità si è sviluppata per cercare di comprendere *che cosa* Simone Weil abbia visto tra le righe dei testi classici.

2.1. “C’era qualcuno, e un attimo dopo non c’è nessuno”: l’Iliade

⁵⁵ G. GAETA, *I «cahiers» storia di un'opera postuma*, in S. WEIL, *Quaderni*, I, p. 34, Milano, 2010.

⁵⁶ S. WEIL, *Quaderni*, I, cit., p. 199.

⁵⁷ Fino ad affermare che “(...) la religione non consiste in altro che in uno sguardo. Finché pretenderà di essere qualcosa di diverso, sarà inevitabile che resti rinchiusa all'interno delle chiese, oppure che, in qualsiasi altro luogo venga a trovarsi, finisca con il soffocare tutto”, S. WEIL, *Attesa di Dio*, Milano, 2009, p. 155.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 149.

Lo studio dell'*Iliade* inizia nell'inverno tra il 1939 e il 1940; è significativo come l'approfondimento dei contenuti poetico-filosofici del poema passi innanzitutto attraverso un rigoroso lavoro di traduzione. Questa attitudine metodologica denota l'attribuzione di un fondamentale valore conoscitivo alla parola e all'ordine delle parole. Se la competenza linguistica è chiave di conoscenza, la scelta linguistica non è mai neutra. Le parole intrappolano l'essenza delle cose; sono i segni precisi di una realtà sottostante: già nel suo modo di avvicinare la letteratura filosofica antica, la Weil sembra procedere da una necessitante unità di piani; in questo caso, un'unità tra il piano semantico e il piano ontologico⁵⁹.

Nasce un saggio di commento dell'opera: *L'Iliade ou le poème de la force*, incentrato sul tema della forza; quella che si abbatte indifferentemente su eroi e uomini comuni, che riceve in pasto tanto chi la esercita quanto chi la subisce, "che rende chiunque le sia sottomesso una cosa"⁶⁰. Questa azione necessitante è scatenata dalla guerra, ma Simone Weil attinge dai versi omerici un senso più profondo e ulteriore rispetto alla denuncia della brutalità del conflitto armato⁶¹. In modo universale, l'*Iliade* raffigurerebbe una condizione dell'esistenza che soltanto lo spirito greco e cristiano hanno compreso e 'volto verso la luce': essere fatti di materia e vivere dentro la materia, sottomessi alle sue leggi e piegati dalla sua

⁵⁹ Un'attenzione alla parola, quindi, intesa classicamente come λόγος, etimo che, come precisa l'Autrice nelle sue note allo studio di Platone, rinvia alla nozione di 'rapporto' prima che a quella di 'parola'. E che quindi cela una portata prima di tutto euristica, secondo la modalità analogica, molto ricorrente in Simone Weil: l'uso dei concetti greci è animato da un'urgenza metafisica, non certo filologica o storiografica, ed è guidato da un'attenzione al presente. È fedelmente a questa metodologia che si ricostruirà in queste pagine l'interpretazione weiliana dei testi classici. Per un'analisi sul rapporto tra la Weil e il repertorio classico si vedano W. TOMMASI, *I filosofi antichi nel pensiero di Simone Weil e Hannah Arendt* disponibile su <http://lgxserver.uniba.it/lei/scuola/filosofi/1997/7.PDF>. Wanda Tommasi sottolinea l'attitudine weiliana – tipicamente femminile, in un pensiero che tuttavia non ha mai cercato di connotarsi come 'di genere' - "a istituire legami, a scorgere le affinità, mettendo in ombra le differenze" e a interpellare in classici a partire dalla sua specifica vocazione, anziché dalla loro. E questo da parte dell'Autrice comporta, ovviamente, più di un tentativo mal riuscito o forzato, nel proporre ipotesi di lettura.

⁶⁰ S. WEIL, *L'«Iliade» poema della forza*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 9.

⁶¹ Denuncia che pure riflette bene il senso del saggio: per la guerra si parte come per "una vacanza dalla stretta del quotidiano", alla partenza il cuore dei combattenti "è leggero; come sempre quando si ha con sé una forza e contro di sé il vuoto. Le armi stanno nelle loro mani; il nemico è assente". Poi, "viene un giorno nel quale la paura, la sconfitta, la morte dei compagni amati fa piegare l'anima del soldato sotto la necessità. La guerra cessa allora di essere un gioco o un sogno; il guerriero comprende infine che esiste realmente. È una realtà dura, infinitamente troppo dura per poter essere sopportata, poiché racchiude la morte. (...) Per gli altri [uomini] la morte è un limite imposto in anticipo dall'avvenire; per essi è l'avvenire stesso, l'avvenire segnato loro da una professione. Che uomini abbiano per avvenire la morte è contro natura", *ibidem*, pp. 22-23.

necessità⁶². La nostra contingenza è tale in quanto regolata da meccanismi ciechi e inesorabili; è strutturalmente sottoposta all'azione di forze superiori, di specie umana o naturale, percepibili nell'insondabile, eterno incrociarsi di causalità e casualità. Accade che questa forza ci riduca a cose, "cosa che aspira ogni momento ad essere un uomo, una donna, e in nessun momento vi riesce"⁶³, come succede a Briseide, come Ettore predice avverrà ad Andromaca e al figlio Patroclo. Al contrario, questa forza può anche renderci simili "all'incendio, all'inondazione, al vento, alle bestie feroci, a qualsiasi causa cieca di disastro". In tal senso, la guerra non è altro che "l'arte di produrre tali trasmutazioni; il ridursi e il ridurre a cosa vengono a coincidere in una medesima trasformazione dell'anima: comunque la forza ci tocchi, essa ci rende "muti e sordi"⁶⁴.

Simone Weil attribuisce al genio greco la perfetta rappresentazione della miseria umana; le pagine dell'*Iliade* restano per lei eguagliate soltanto dal Vangelo per la lucidità con cui danno espressione alla sventura: non la mascherano, non l'avvolgono di facile pietà, non la propongono al disprezzo. E soprattutto, descrivono la contraddizione che percorre la realtà tutta: "che un essere umano possa essere una cosa, è da un punto di vista logico una contraddizione; ma quando l'impossibile è divenuto realtà, la contraddizione diventa strazio dell'anima"⁶⁵.

Non di meno, la narrazione ha saputo mostrare come la tetra monotonia della forza sia 'bucata' da punti luminosi in cui l'anima si sveglia, per un istante, dall'abbrutimento della realtà meccanica. L'amore materno, il coraggio di affrontare il destino, il dovere di ospitalità, il deliberare con se stesso, l'amicizia tra compagni restituiscono l'uomo alla sua umanità, l'anima "pura e intatta", e i versi rinviano al chiarore di questi momenti con accenni indiretti e dolorosi. Nel breve saggio, la Weil non riduce la polarizzazione ontologica tra 'bene' e 'male', tra 'grazia' e 'forza' a una dualizzazione; essa si mostra invero come *tensione*. Benché in modo indiretto – *obliquo* – l'uomo soggiogato dalla forza non può fare a meno di cercare e ascoltare il bene. La 'forza della forza' risulta di fatto limitata.

⁶² "Questa subordinazione è la stessa in tutti i mortali, sebbene l'anima la porti diversamente secondo il grado di virtù. Nessuno vi si sottrae nell'*Iliade*, così come nessuno vi si sottrae sulla terra", *ibidem*, p. 31.

⁶³ *Ibidem*, p. 13.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 26.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 13.

All’Autrice interessa inoltre mostrare che, proprio perché necessitante e indifferente, la forza si dà a tutti gli uomini in quantità limitata: trattandosi di una condizione cui non si può sfuggire, la necessità è indifferente ai successi e agli insuccessi; e non può che prendersi gioco dell’insuperbirsi dell’uomo: “Quando Achille gode a veder fuggire i miseri Greci, può forse immaginare che quella fuga, che durerà o finirà a suo piacere, farà perdere la vita al suo amico e a lui stesso?”⁶⁶: Così, il castigo che si abbatte su chi ne abusa assume un “rigore geometrico”⁶⁷: “il vinto è causa di sventura per il vincitore come il vincitore per il vinto”⁶⁸. In questo modo, la forza, stritolando o inebriando prima l’uno e poi l’altro, si sottopone essa stessa alla nozione di *limite*. Desiderandosi come illimitata e infrangendosi con la sorte che muta il potere in rovina, l’eroe omerico sperimenta il limite come condizione ultimativa e costitutiva della sua esistenza. Simone Weil scorge la grandezza della narrazione omerica, la sua portata metafisica e spirituale, nella consistenza che riesce a dare proprio a questo concetto, in cui l’Autrice individua l’oggetto più importante della meditazione dei Greci e l’anima stessa dell’epopea prefilosofica.

La materialità della contingenza, che nell’*Iliade* si mostra nell’orrore della guerra, porta in sé il limite come elemento di distruzione e, al tempo stesso, come criterio regolativo: ciò che distrugge è anche ciò che svela una condizione esistenziale ineluttabile; e, nel fare questo, reca l’insopprimibile valenza normativa della misura e dell’equilibrio, che sono appunto il ‘rovescio’, il contraltare positivo del limite. Ciò che agisce sul nostro essere, fisico e immateriale, porta il segno della nostra finitezza e dunque ci *determina* come esseri umani; per questo non può risparmiare né vinti né vincitori; ma per questo diventa anche, secondo l’Autrice, il principio stesso dell’agire etico.

La portata universale di questa radice morale sta nel suo carattere *negativo*: non è una legge positiva, determinata in un contenuto, è piuttosto una regola, cioè un criterio che, moderando l’azione, la orienta naturalmente verso il bene. Il bene è l’equilibrio; è ciò che consente la parola ragionevole di Tersite o Achille⁶⁹; è “il lieve

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 17-18.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 18.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 21.

⁶⁹ Cfr. *ibidem*, p. 22.

intervallo ove s'inserisce il pensiero"⁷⁰. Al di là del limite può dunque protendersi soltanto l'illusione del desiderio umano, che, per sua natura illimitato⁷¹, fa credere all'uomo di poter superare se stesso; al di qua del limite sta tutto ciò che è misura, ragionevolezza, umanità e, in Omero, poesia; così, mentre al di là del limite, è l'indeterminato, al di qua del limite si staglia il fenomeno, l'uomo che ha nome e non è cosa.

La facoltà di ragionare intorno alla regola, afferma la Weil, è stata smarrita dall'Occidente moderno:

Le idee di limite, di misura, di equilibrio, che dovrebbero determinare la condotta della vita, non hanno più che un impiego servile nella tecnica. Noi siamo geometri solo di fronte alla materia; i Greci furono prima di tutto geometri nell'apprendimento della virtù.⁷²

La consapevolezza del limite imposto dalla necessità è in se stessa virtù: "non è possibile amare né essere giusti se non si conosca l'imperio della forza e non lo si sappia rispettare"⁷³. La virtù contiene la presa d'atto di una radicale, ontologica eguaglianza, che è formale e sostanziale insieme: "vincitori e vinti sono ugualmente prossimi, sono i simili, *allo stesso titolo*, del poeta e degli uditori"⁷⁴. La facoltà di leggere il limite nelle cose e in se stessi è sostanzialmente facoltà di vedere la verità, poiché tutto ciò che è limitato è, e tutto ciò che è, per essere, possiede un limite: "apparentemente al disopra della miseria umana possono levarsi solo gli uomini che mascherano ai propri occhi il rigore del destino con il soccorso dell'illusione, dell'ebbrezza, del fanatismo"⁷⁵.

La proporzione, per i pitagorici figlia dell'ineliminabile mescolanza tra finito e infinito, è in tal senso l'altra grande intuizione del pensiero greco, a giudizio della Weil. A partire dall'esperienza del dolore i Greci hanno potuto pensare la felicità: questo è valso a rendere il loro pensiero lucidissimo e a preservarlo, al tempo stesso, dal nichilismo, evitando che una "concezione dolorosa dell'esistenza" – propria di

⁷⁰ *Ibidem*, p. 17. "E dove non ha dimora il pensiero, non ne ha la giustizia né la prudenza", *ibidem*.

⁷¹ "I desideri hanno per oggetto l'illimitato", S. WEIL, *Sulla scienza*, Roma, 1998, p. 193: il desiderio esprime per la Weil l'operazione contraria rispetto a ciò che consente il passaggio della grazia: lasciare essere quel vuoto.

⁷² S. WEIL, *L'«Iliade» poema della forza*, cit., p. 18.

⁷³ *Ibidem*, p. 32.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 29, c.vo nostro.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 34.

chiunque abbia “gli occhi aperti” sull’esistenza – sprofondasse nel “gusto per l’infelicità, la catastrofe, lo squilibrio”⁷⁶.

Se forza e virtù, piano fattuale e piano etico, pur attenendo a due diversi ordini dell’essere, non possono fare a meno di intersecarsi, di implicarsi vicendevolmente, di rinviare l’uno all’altro, il pensiero della Weil è lontano dal dualismo che talvolta le è stato attribuito, trovando peraltro riparo dal rischio di ricadere nella fallacia naturalistica. Se livello etico e livello fattuale non derivano l’uno dall’altro, infatti, la sapienza greca attesta al nostro tempo che non possono sussistere autonomamente tra loro, perché il dispositivo ontologico del limite li rende partecipi l’uno dell’altro. Tra i due, la conoscenza si pone come elemento di mediazione: la retta conoscenza – sapere, innanzitutto, che il nostro essere è *a partire da* – è presupposto dell’agire corretto; è condizione necessaria, non anche sufficiente, ancora, in quanto priva di un ulteriore e specifico contenuto valutativo. Ma è proprio in questo vuoto che sta il suo antidoto antidogmatico. Vuoto resta, innanzitutto, lo spazio che l’*Iliade* lascia davanti al lacerarsi dell’esistenza. La sacralità del limite sta nella sua insuperabilità e in quel senso di giusta misura che esso porta con sé e che, ancora lungi dal (e forse ben più che) ‘positivizzarsi’ in una prescrizione etica, indica la via della virtù e della verità.

Tuttavia, per quanto il genio classico abbia saputo interrogarsi sulla sofferenza, esprimere l’antitesi tra bene e male e la necessità di una mediazione attraverso il concetto di limite, non è arrivato a concepire il termine medio in modo risolutivo, dando così ‘il colpo mortale’ all’argomento nichilista. Soltanto il dispositivo concettuale della Trinità e la mediazione del Dio fatto carne può per la Weil rendere effettiva l’idea di λόγος. il senso di una spiritualità comune, quella spiritualità che resta implicata dalla “contemplazione della miseria umana nella sua verità”⁷⁷ e di cui l’*Iliade* rappresenta il quadro “più puro, più amaro, più trafiggente”⁷⁸. Non è tanto la nascita o la morte del Figlio di Dio ad esprimere il paradosso salvifico, ma la sua sofferenza: dai Vangeli essa è colta come tanto più ineluttabile in quanto diretta a colpire “un essere divino al tempo stesso che

⁷⁶ S. WEIL, *Sulla scienza*, Roma, 1998, p 190.

⁷⁷ S. WEIL, *L’«Iliade» poema della forza*, cit., p. 38.

⁷⁸ *Ibidem*.

umano”⁷⁹. La verità – intesa come massima purezza in cui è possibile dare raffigurazione alla realtà – per la Weil si mostra proprio nella contraddizione; in questo caso, laddove limite e illimitato paradossalmente si mescolano, cioè nella figura di Cristo sofferente sulla croce. La loro compresenza non soltanto ha valore veritativo, ma permette di salvaguardare l’essere dal collasso nell’uno o nell’altro: la necessità-limitante o il limite-necessitante è quanto determina l’essere, conferendogli forma e materia; l’illimitato-nulla è elemento di distruzione e, al tempo stesso, cifra di trascendenza, spinta tipicamente e soltanto umana a oltrepassare il *già* dato. Il limite diventa l’unico punto in cui finito e infinito si toccano, e così il punto in cui l’esistenza s’impegna in una radicale assunzione di responsabilità morale.

L’altissimo grado di spiritualità dei Greci, continuamente orientato in questa ricerca, ha fecondato attraverso l’idea di limite una filosofia cui si deve l’idea stessa di mediazione, chiave di sintesi dei diversi piani del pensiero: ogni sapere particolare non è che un ponte tra l’uomo e il divino; di conseguenza, il piano gnoseologico non si esaurisce in se stesso ma sconfina nel piano etico; allo stesso modo, il livello pratico dell’esperienza s’interseca incessantemente col livello trascendente. La Weil non si separerà più da questa idea di derivazione classica; come di ogni esperienza che ha toccato la sua spiritualità, ne farà un’urgenza pratica e irrinunciabile; dalle sue mani non uscirà pagina che non tenti di gettare sulla realtà questo senso di sintesi originaria.

2.2. “In tutto ciò che è reale vi è qualcosa di irriducibile”: il Mito della caverna

Nella scia teoretica delle “intuizioni precristiane” che fondano l’opera di Simone Weil, prende assoluto rilievo il filone pitagorico-platonico. È un Platone, appunto, precristiano quello interpellato attraverso il *Gorgia*, il *Fedone*, il *Timeo*, il *Simposio*, il *Teeteto*, il *Filebo*, il *Politico* e, infine la *Repubblica*, in una riflessione amplissima e problematica. Sarà necessario circoscrivere la ripresa di questo incontro ai punti rilevanti per lo scopo dell’indagine e, per quel che riguarda il presente capitolo, alla chiave di lettura dell’opera della Weil così come emerge dal Mito della caverna. A partire dalla compresenza tra limite e illimitato, si introducono qui due

⁷⁹ *Ibidem*, p. 32.

ulteriori elementi chiave, che stringono la trama concettuale della Weil nella sua radice classica: libertà e azione, luoghi di mediazione tra l'uomo e il divino. Il passaggio da questi due ponti costituisce il cuore della ricezione weiliana del Mito della caverna e il fondamento estetico del lavoro, come analizzato nel prossimo capitolo.

“Noi nasciamo e viviamo nell’*incoscienza*. Non conosciamo la nostra miseria. Non sappiamo di essere in castigo, di essere nella menzogna, di essere passivi, né, beninteso, di essere incoscienti. (...) È sempre questo l’effetto della degradazione della sventura: l’anima vi aderisce al punto da non potersene più staccare”⁸⁰. Così la Weil descrive la condizione dell’anima che abita la caverna e vede passare ombre davanti a sé. Il buio dell’antro è matrice delle menzogne, del non poter vedere altro che ombre. È il regno della passività e dell’immaginazione. Ma resta *possibile* per l’uomo camminare fuori dalla caverna. La libertà si dà appunto non tanto come *liberazione* dalle catene ma come possibilità stessa di liberarsi da queste: è costitutiva dell’essere umano e si inserisce nello scarto tra l’interno della caverna e l’esterno ignoto, poiché “in tutto ciò che è reale vi è qualcosa d’irriducibile”⁸¹.

Portarsi fuori dalla caverna è atto della volontà, non dell’intelligenza: il sentire precede il sapere, poiché in questo stadio, l’uomo non può ancora sapere nulla di quel che esiste al di fuori, in lui sono soltanto l’ispirazione che gli ha tolto le catene e la volontà di vincere, ad ogni passo, la resistenza dei muscoli. Il passo chiave è: “il bene è ciò che ogni anima cerca, ciò per cui essa agisce, presentando che esso è qualche cosa, ma ignorando che cosa sia”⁸²: prima di incontrare la luce, l’anima può soltanto sentire la sua esistenza; cercarla, ma senza avere idea di come essa permetta alle cose reali di manifestarsi. In controluce al mito, si scorge la necessità concettuale di una *conversione*, intesa come operazione innaturale e faticosa, con cui l’uomo lotta con se stesso e l’anima si volge “tutta intera”⁸³ al di fuori del regno delle ombre, non supportata dalla ragione⁸⁴.

⁸⁰ S. WEIL, *Dio in Platone*, in S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 58.

⁸¹ *Ibidem*, p. 59.

⁸² PLATONE, *Repubblica*, VI, 505, (PLATONE, *Repubblica*, Milano, 2008, qui p. 144).

⁸³ S. WEIL, *Dio in Platone*, cit., p. 54.

⁸⁴ “[Il prigioniero] bisogna che cammini, anche a prezzo di mille dolori e senza sapere dove va. Qui soltanto la volontà è in causa; l’intelligenza non vi ha alcuna parte. Bisogna fare un nuovo sforzo ad ogni passo, e se si cessa di far sforzi prima d’essere usciti, se anche non mancasse che un passo solo,

Percorsa la salita che separa la profondità della caverna dall'uscita, l'uomo non è ancora libero dal dolore: la violenza del sole lo investe, e di nuovo non è la luce della ragione. A questo punto, tuttavia, non è più necessario nemmeno lo sforzo della volontà; serve soltanto restare in attesa: "dal momento che si attende e si guarda, il tempo stesso produrrà una capacità sempre più grande di ricevere la luce"⁸⁵. Il bene è la luce e soltanto nella luce è la verità delle cose; la Weil abbraccia la coincidenza platonica tra bene, verità e realtà, un'equivalenza compresa nell'espressione τὸ ὄν e che costituisce il filo rosso della nostra indagine. Tale coincidenza, tuttavia, non esclude la complessità della relazione: la volontà, l'azione e la libertà dell'uomo restano chiamate in causa, poiché bene, verità e realtà non si danno *immediatamente*, ma domandano all'uomo un movimento⁸⁶. Il regno delle ombre è sì il regno della passività, il luogo esistenziale da cui la libertà e la scelta restano escluse, ma non lo è in modo *irrimediabile*. Nel separare il bene dal male, la Weil non esclude che una relazione tra i due resti sempre possibile, come già mostrato; si può ora aggiungere che questa possibilità implica la sua libertà e la tensione della sua volontà, non essendo la sola ragione sufficiente.

Appoggiandosi al mito platonico, l'Autrice ci mostra, ancora una volta, l'interdipendenza tra dimensione contingente e dimensione soprannaturale: l'una attende di vedere, l'altra attende di essere vista: entrambe sussistono come ordini differenti del τὸ ὄν ma qualcosa di loro è in attesa di collegarsi con l'altro da sé. Tuttavia, più che su questa interdipendenza, l'accento cade sulla posizione dell'uomo, atteso da una scelta dolorosa per il bene. Lungi dal caratterizzarsi come un'illuminazione, la conversione si caratterizza come una decisione esistenziale, un *con-vertere* che passa attraverso un movimento del corpo e dell'anima: la totalità

non si uscirà mai. Gli ultimi passi sono i più duri. È la parte della volontà nella salvezza. Sforzo a vuoto, sforzo della volontà infelice e cieca, perché è senza luce", *ibidem*, p. 59.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ In termini esistenzialisti, in particolare herschiani, tale movimento s'identifica nel "passaggio di piano d'essere (...) attraverso l'attualizzazione della propria capacità di libertà e di trascendenza, a partire da dalla massima adesione alla propria esperienza, realtà e concretezza", F. DE VECCHI, *Filosofia e libertà: pensare, vivere e fare secondo Jeanne Hersch*, in J. HERSCH, *Rischiarare l'oscuro. Autoritratto a viva voce*, Milano, 2006, p. 358. Sulle analogie tra il pensiero della Weil e della Hersch si veda C. DROZ, *Jeanne Hersch lectrice de Camus et de Simone Weil*, in *Cahiers Simone Weil, Albert Camus et Simone Weil III, Passages par Rachel Bepaloff et Jeanne Hersch, Cristina Campo et Simone Weil étréments d'orientation*, tome XXIX, n. 2, juin 2006.

dell'essere che si volge a ciò che la ragione può solo presentire e che l'anima desidera, attende.

La prima parte del movimento dell'anima è guidata dalla volontà, è tensione dolorosa verso l'uscita dalla caverna; la seconda parte è attesa priva di sforzo, è il tempo in cui gli occhi si abituano alla luce. Eppure, nell'attesa, il moto non si esaurisce: c'è qualcosa che resta in attività, pur sottratto all'azione diretta della volontà. Tra l' 'a partire da' e il 'finire in' ci sta l'essere, e il movimento che l'essere compie in virtù di questo 'tra' assume la struttura logica e ontologica del *rapporto*. Il ponte tra l'errore e la verità è per la Weil l'attesa dinamica, il silenzio attivo. Torniamo così al concetto di ponte, nel quale, secondo la Weil, risiede la chiave e l'autentica valenza dell'opera filosofica greca; occorre addentrarvisi per comprendere in che termini la Weil lo recepisca, lo rielabori e ne faccia un richiamo destinato a durare nel tempo, anche nel nostro tempo.

2.3. Il dispositivo simbolico: primi accenni alla spiritualità del lavoro

Per potersi compiere, la mediazione richiede l'esistenza di un termine terzo e ulteriore. Occorre distinguere i due concetti: la mediazione è il passaggio, il *tra*, il movimento 'vuoto'; il mediatore è il 'pieno', il dispositivo che consente il passaggio, i piloni che sorreggono il ponte. "Il compito del mediatore – scrive la Weil – è da un lato di essere a mezza strada fra l'ignoranza e la piena saggezza, tra il divenire temporale e la pienezza dell'essere. (...) Inoltre bisogna che esso *trascini l'anima verso l'essere, che gli solleciti il pensiero*"⁸⁷. Abbiamo visto come l'Autrice concepisca l'essere, a cui l'anima tende, nei termini platonici del τὸ ὄν, di perfetta coincidenza cioè tra realtà e verità. Se il mediatore è l'agente che mette in relazione τὰ φυσικά con μετὰ τὰ φυσικά, esso non può essere del tutto assente né dall'una né dall'altra dimensione: pur non coincidendo mai interamente né con l'una né con l'altra, le mescola in se stesso e vi partecipa⁸⁸.

⁸⁷ S. WEIL, *Dio in Platone*, cit., p. 62.

⁸⁸ È questo il nocciolo della critica che Platone, nel *Sofista*, rivolge all'eleatismo; la dottrina che gli Eleati attribuiscono a Parmenide dichiara l'essere come il solo che possa essere detto e pensato e il non essere come quel qualcosa di cui non si può né dire né pensare. La contraddizione si evidenzia già nei termini in cui il dualismo viene formulato: il non essere è almeno quel qualcosa *di cui* non si può dire né pensare. Inoltre, "a detta di Platone una differenza così drastica fra i due comporterebbe, come

“Tutte le cose che si dice esistano da sempre sono composte dall’uno e dai molti, ed hanno come [caratteri] intrinseci il limite e l’illimitato”⁸⁹, legge la Weil nel *Filebo*: la coesistenza di cristianesimo e platonismo s’inserisce nella sua teoria dei mediatori, mostrando invero una sensibilità proveniente da una sapienza più antica ancora di quella platonica e di quella pitagorica – la dottrina orfica. Nella *Grecia e le intuizioni precristiane*, la forma del μεταξύ viene tematizzata come mescolanza di finito e infinito; essa consisterebbe precisamente nel numero, ἀριθμός, che per i pitagorici era sinonimo di λόγος, ‘rapporto’ e ‘parola’⁹⁰. Numero è l’unità presente e presupposta nei molti. Numero è generato da un rapporto e generatore di definizione. Gli stessi attributi possono menzionarsi con riguardo al λόγος, alla parola: anch’esso unifica una moltitudine che lo precede, esiste in virtù di una relazione – tra colui che dice e ciò che è dicibile – e rende possibile una relazione; anche il λόγος, nel definire, crea rapporti tra le cose e tra queste e l’uomo. Numero e parola, contare e raccontare, hanno sostanza e funzione analoghe⁹¹. *Numera e nomina* procedono da un’unità originaria, da una medesima presa di posizione dell’intelletto rispetto all’oggetto e da un destino comune: la creazione di ponti, l’armonia della, *nella*, relazione, essendo la relazione principio di ogni determinazione. Se la polarità tra limite e illimitato non è votata allo scacco dell’annullamento, è perché può risolversi in un presente trascendente, prendendo corpo in un ‘qui ed ora’ costantemente in movimento.

conseguenza, lo stabilirsi di una ‘differenza assoluta’ fra l’uno e l’altro: differenza che, per questa sua posizione intermedia, sarebbe assente sia dall’uno che dall’altro. L’aporia eleatica denunciata nel *Sofista* starebbe proprio in quest’impossibile ‘fra’: un luogo che, non facendo parte né dell’essere né del non essere, non si sosterebbe in alcun modo”, M. MANZIN, *Ordo iuris*, cit., p. 41.

⁸⁹ S. WEIL, *Sulla scienza*, cit., p. 191

⁹⁰ “Le parole ἀριθμός, numero, e λόγος, rapporto – osserva la Weil – sono usate indifferentemente l’una per l’altra nella tradizione pitagorica. Λόγος vuol dire parola, ma più ancora rapporto”, S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 66. Una esaustiva ricostruzione di come la nozione di λόγος, intesa come numero e parola insieme, si sia sviluppata a partire dai pitagorici si veda P. ZELLINI, *Numero e logos*, Milano, 2010.

⁹¹ “Esempi. Grammatica. Voce, moltitudine di suoni emessi con la voce. Sapere quante lettere e quali. Musica. Parimenti il cammino inverso, per andare dall’indefinito all’uno. Teuth, inventore delle lettere, ha dapprima posto le vocali, poi le consonanti, poi le mute; ha contato tutto ciò; le ha unite col nome comune di lettere. Più avanti: «A partire appunto da queste due specie di cose hanno avuto origine per noi le stagioni e tutto ciò che è bello, cioè dalla mescolanza delle cose illimitate e di quelle che racchiudono un limite» (26b)”, *ibidem*, p. 65.

Λόγος è dunque l'azione esercitata dai mediatori; tra i mediatori esistono i simboli, come *species* del *genus*; nell'ambito di ogni esperienza che sia in grado di aprire un varco alla trascendenza, i simboli si costituiscono come oggetti in cui la qualità riflettente della materia è più accentuata che in altre parti del mondo fisico⁹². Precisamente, la funzione dei simboli è di risvegliare lo spirito a una comprensione più ampia, mediando tra ciò che l'intelletto può apprendere secondo l'alfabeto dei sensi e della ragione e ciò che comprende, ma al tempo stesso eccede, questo stesso alfabeto.

La genesi dell'uso filosofico della nozione si ritrova nelle pagine delle *Intuizioni precristiane*⁹³, nella parte dedicata all'*Amore divino nella creazione*, dove vengono ripresi il *Timeo* e il *Simposio* di Platone. Dal greco συν-βάλλω, 'mettere insieme', il termine 'simbolo', alla luce della tradizione classica, sta per 'segno di riconoscimento'. In antico, infatti, era usanza che un oggetto venisse diviso a metà tra due ospiti o due amici, cosicché ognuno potesse riconoscere l'altro nel tempo, attraverso le generazioni. È dalla filosofia platonica, in particolare dal mito narrato da Aristofane nel *Simposio*, che il concetto di simbolo viene mutuato, innanzitutto nell'accezione di parte mancante dell'intero e, al tempo stesso, di parte che dell'intero è alla ricerca. In questa fonte si ritrovano tutte le premesse su cui la Weil costruisce la sua teoria dell'amore come via di accesso al τὸ ὅν. Come sarà illustrato *infra*, l'amore corrisponde esattamente al senso dell'intero, ad una comprensione del tutto scevra da possesso; in termini platonici, si raffigura come la dimensione originaria dell'uomo il quale, colpito dalla maledizione di Zeus, viene spezzato in due parti, che, ciascuna mancante del suo opposto, vivono nella reciproca ricerca⁹⁴.

⁹² La differenza tra simbolo e mediatore si trova esemplificata in W. TOMMASI, *Simone Weil: segni, idoli, simboli*, Milano, 1993, dove si spiega che il simbolo sta al mediatore nel modo in cui la croce sta alla sofferenza.

⁹³ Testi scritti in un periodo breve, tra la fine del 1941 e il maggio del 1942, tra Marsiglia e Casablanca.

⁹⁴ Aristofane, nel *Simposio*, narra di un tempo in cui gli uomini portavano quattro gambe, quattro braccia e due facce. Colpevoli di aver tentato di "montare su in cielo per porre le mani addosso agli Iddii", furono puniti da Zeus: senza eliminarli – perché sarebbero così scomparsi anche i culti e gli onori tributati agli dei – Zeus li divise a metà. Da allora, "ciascuno di noi (...) un simbolo d'uomo, da poi che, da un che era, fu tagliato in due come le sogliole; e però ciascuno cerca sempre l'altra metà sua", PLATONE, *Il Simposio*, XVIa, (PLATONE, *Dialoghi*, vol. I, Milano 2008, qui pp. 405-407).

Per questo l'amore segna la condizione umana, senza che nulla lo susciti, trovandosi già "in noi, dalla nascita alla morte, imperioso come una fame"⁹⁵.

Il mito è utilizzato in una chiave di comprensione più ampia, dalla valenza epistemologica, che chiarisce il nesso tra la facoltà di lettura come movimento di ricomposizione e il simbolo come dispositivo di lettura: la frattura dell'originario viene ripresa come separazione soggetto/oggetto, come insopprimibile alterità della materia conosciuta rispetto allo spirito che la conosce. È dunque una vocazione all'unità a mettere capo al processo conoscitivo, che è appunto ricerca dell'intero. La vocazione spirituale dell'ultima Weil non smentisce gli argomenti giovanili, li reinterpreta attraverso gli strumenti della filosofia classica, rivisitata in chiave analogica (più che sincretica) attraverso la teologia cristiana⁹⁶. Il simbolo dunque è inscritto nella materia come il marchio originario dell'intero, di quello stesso intero di cui l'uomo è in continua ricerca; in tal senso è considerato dall'Autrice come strumento di lettura.

È necessario sottolineare che il concetto di simbolo cui la Weil si riferisce porta una doppia valenza, che lo 'immunizza' da qualsiasi tentativo di assolutizzazione: è segno dell'intero, al quale rinvia, ed è al tempo stesso portatore di un significato; non è dunque entità autonoma, sussistente in sé per sé, ma si costituisce nel rinvio all'altro da sé. Senza le due metà del simbolo, il reale rimarrebbe occultato, indecifrabile. Così concepito e utilizzato, il simbolo porta nelle pagine di Simone Weil un carattere decisamente anti-idolatrato: segnala infatti l'impossibilità di trasferire l'assoluto nel relativo – poiché ciò che lega il secondo al primo può essere soltanto un rapporto di rinvio – ma, al tempo stesso, rende possibile l'accesso, tiene aperta la porta. La croce, per esempio, raffigurando la sofferenza patita da Cristo (significato del simbolo), è strumento di conoscenza di Cristo senza mai poter essere essa stessa confusa con Cristo.

Ne segue, inoltre, che il simbolo si pone all'opposto dell'immaginario o del fittizio: infatti, se quest'ultimo è ciò che deforma, occulta e mistifica⁹⁷, il simbolo è

⁹⁵ S. WEIL, *Intuizioni precristiane*, cit., p. 118.

⁹⁶ Il presupposto dell'Autrice è che l'analogia tra l'essenza della fede cristiana e la sapienza classica sia addebitabile al fatto che provengono dalla stessa fonte. Oltre alle riflessioni de *La Grecia e le intuizioni precristiane*, si veda anche S. WEIL, *Lettera a un religioso*, 1996, Milano.

⁹⁷ Il riferimento mitico, qui, è alle immagini della caverna del mito di Platone, narrato all'inizio del libro settimo della *Repubblica*. Cfr. PLATONE, *La Repubblica*, cit., 514b-520a, (=trad. it. p. 183).

precisamente ciò che, rinviando all'intero, richiama il reale. Tale valenza anti-idolatrice ed euristica, tuttavia, può mantenersi a patto che il simbolo non venga ridotto a mero segno, non finisca per svincolarsi, cioè, dal significato, da quanto ad esso 'retrosta'. Il rischio della deriva assolutistica è riconosciuto dall'Autrice nella riduzione della realtà ad una sola dimensione: se il segno si dissocia dal significato, resta fine a se stesso e, così, annullatasi la tensione simbolica, viene meno anche la possibilità di dirigersi ad un livello di significanza più profondo, ulteriore alla mera apparenza, e il reale si riduce ad un unico piano⁹⁸. La connessione tra segno e significato – condizione necessaria perché l'intero si manifesti attraverso il simbolo – è dunque essenziale a salvaguardare la conoscenza dal pericolo dell'astrattezza (significati ridotti a segni) o dell'idolatria (segni privi di significato).

In uno dei suoi ultimi saggi, *Prima condizione di un lavoro non servile*⁹⁹, la filosofa parigina difende la necessità di ricostituire il lavoro come luogo del simbolico. La riflessione, segnata dall'esperienza di lavoro in fabbrica, è un tentativo di rifondazione spirituale delle condizioni di lavoro. Se chiunque lavori fisicamente, dopo una giornata sottomissione alla materia, porta "nella carne, come una spina, la realtà dell'universo"¹⁰⁰, caratterizza primariamente la condizione di chi lavora in fabbrica il fatto che "si gira in tondo. Si oscilla tra lavoro e riposto – scrive la Weil – come una palla che venga respinta da una parete all'altra. Si lavora solo perché si ha bisogno di mangiare. Ma si mangia per poter continuare a lavorare. E di nuovo si lavora per mangiare" (...) ¹⁰¹. Accanto alla fresa, alla pressa, al nastro di pulitura, la necessità diventa la monotonia dei gesti che si ripetono uguali ogni giorno e l'assenza di finalità: "in questa esistenza dove tutto è intermedio, tutto è mezzo, in nessun luogo penetra la finalità. La cosa fabbricata è un mezzo; sarà venduta. Chi

⁹⁸ Pare opportuno precisare che la multidimensionalità della realtà non va confusa con una molteplicità di angolazioni o punti di vista, tale da interpretare il pensiero della Weil come un'apologia del relativismo, un'affermazione, cioè, sulla non univocità del vero. Il vero e il reale sono soltanto l' 'uno', ma tale unità si dà soltanto nella molteplicità – non di punti di vista – ma di livelli di lettura sempre più profondi. La realtà porterebbe quindi un carattere 'verticale', 'stratificato', senza mutarsi a più punti di vista disposti 'orizzontalmente' allo stesso titolo.

⁹⁹ L'articolo [*Condition première d'un travail non servile*] risale all'aprile 1942 ed era destinato alla rivista "Economie et humanisme", ma fu pubblicato postumo nel 1947 su "Cheval de Troie". È nello stesso mese che la Weil scrive *Forme dell'amore implicito di Dio*, e la coerenza tra l'articolo il saggio è evidente, come se, più che tradurre, la Weil avesse pensato nello stesso tempo il concetto di bellezza e la necessità di radicarvi la "prima condizione di lavoro non servile". Cfr. S. WEIL, *La condizione operaia*, Milano, 1994, p. 281 e ss.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ S. WEIL, *Prima condizione di un lavoro non servile*, in S. WEIL, *La condizione operaia*, cit., p. 282.

può porre in essa il suo bene? La materia, l'utensile, il corpo del lavoratore, la sua anima stessa, sono mezzi per la fabbricazione"¹⁰².

La risposta che Simone Weil cerca qui è come si possa guardare e amare, in queste condizioni. Se, come si vedrà *infra*, oggetto dell'amore non può essere ciò che è buono, ma certamente può esserlo ciò che è bello, di per se stesso privo di finalità, introdurre la bellezza nel luogo e nel tempo del lavoro significa reimmettere, innanzitutto, finalità laddove esiste soltanto necessità e "il bene non è in nessun luogo"¹⁰³. Oggetto dello sguardo è per il lavoratore – più che per chiunque altro – la materia, nella sua necessità, così come obbedita dal corpo e dal pensiero. Allorché lo sguardo concentra sull'oggetto l'attenzione sufficiente, la materia rinvia una luce di eternità. L'elemento soprannaturale che l'Autrice collega al lavoro sta quindi nella "qualità riflettente"¹⁰⁴ della necessità da obbedire; ma questa 'proprietà' è, appunto, l'attenzione superiore che *deve qualificare* l'azione affinché la materia le restituisca un bagliore soprannaturale. Affinché, cioè, la materia rifletta "i simboli che fin dall'eternità"¹⁰⁵ vi sono iscritti, è l'azione che ad essa deve rivolgersi come uno specchio, ripulendola e *leggendovi dentro*. È in questa chiave che viene in rilievo la valenza del simbolo come unità testimone dell'eterno/intero e dispositivo funzionale ad attivare il λόγος tra i diversi piani dell'essere. Secondo la Weil è la stessa modalità fisica del lavoro che impedisce allo spirito di annullarsi e di riscattarsi in un significato trascendente, in una luce soprannaturale. Il dispositivo simbolico è preordinato a portare l'azione oltre se stessa, consentendo il trascendersi – non l'annullarsi – dell'*actio in contemplatio*.

La vita contadina, la vita operaia, e così pure il lavoro intellettuale, sono secondo la Weil segnate da oggetti che 'parlano di': per esempio, "il sole e la linfa vegetale parlano continuamente, nei campi di quel che c'è di più grande al mondo"¹⁰⁶, il "moto circolare" e il "moto alternante"¹⁰⁷ delle macchine sono anch'essi modalità della materia che, nella loro finitezza, sono capaci di effettuare un

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ È questa la linea interpretativa accolta in A. ACCORNERO, G. BIANCHI, A. MARCHETTI, *Simone Weil e la condizione operaia*, Roma, 1985. In tal senso, si veda anche I. MANCINI, *Liberazione dalla violenza* in G. INVITTO (a cura di), *Le rivoluzioni di Simone Weil*, Lecce, 1990.

¹⁰⁵ S. WEIL, *Prima condizione di un lavoro non servile*, cit., p. 287.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 294.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 288.

rinvio alla dimensione trascendente. Ancora, Simone Weil si riferisce al chicco di grano, simbolo della morte necessaria per una vera nascita, e alla bilancia, simbolo della capacità che ha un peso molto piccolo, come la croce di Cristo, di fare da contrappeso all'universo – salvare l'umanità intera. Ognuno di questi oggetti rinvia a – sta cioè al posto di – verità eterne, che vengono appunto associate ora alla Passione di Cristo, ora al moto degli astri, ora alla rotazione terrestre. L'avvertimento in cui si riassume la priorità che l'Autrice assegna ai simboli non potrebbe essere meglio espressa che con queste parole:

Sarebbe molto strano che una chiesa costruita da mano d'uomo fosse piena di simboli e che l'universo non ne fosse infinitamente colmo. Ne è infinitamente colmo. Bisogna saperli leggere¹⁰⁸.

Ma è tramite l'ontologia del lavoro, oggetto del capitolo seguente, che il concetto di lettura viene a chiarirsi nella sua portata spirituale.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 287.

CAPITOLO SECONDO ONTOLOGIA DEL LAVORO

*Essere appena l'intermediario fra la terra incolta e il campo arato,
fra i dati del problema e la soluzione, fra la pagina bianca e la
poesia, fra l'infelice affamato e l'infelice che è stato saziato. (S.
Weil)*

Premessa

L'intento di questo capitolo è di ricostruire il nucleo ontologico del concetto di lavoro, individuando il principio capace di unificare gli aspetti del fenomeno-lavoro così come analizzato e compreso da Simone Weil¹. L'analisi si struttura in due fasi: in via ricognitiva, si mostrerà come prima cosa la connessione strutturale tra l'essere dell'uomo nel mondo e l'essere del lavoro; a partire da qui, si metterà a fuoco la proposta dell'Autrice, che riconduce il fondamento della libertà del lavoro alla sua componente estetica; sull'αἴσθησις così intesa, si articola il primo senso in cui è possibile parlare di una 'filosofia dell'attenzione'.

¹ Una premessa metodologica sul profilo ricognitivo di questa ricerca: indagare l'essere *del* lavoro – la sua ontologia – non significa pretendere di darne una definizione. Proprio perché, aristotelicamente, l'essere si dice in molti modi, qualsiasi definizione non può che essere una tra le tante e dunque ricostruire l'ontologia di alcunché non può implicare una chiusura *definitiva* del discorso sull'oggetto. Il campo d'indagine della filosofia, come di qualsiasi sapere non formale del resto, è strutturalmente aperto: non conosce la modalità del dentro/fuori o del tutto/niente, ma quella del più/meno. Eppure, è proprio questa congenita, necessaria approssimatività e sovrabbondanza di sfumature a rendere controllabile il discorso intorno all'essere: in quanto sempre obiettabile, qualsiasi presa di posizione è chiamata a rendere conto di sé, a sciogliere le ambiguità che patisce, a dichiarare e chiarire continuamente i suoi presupposti. Si ricordino in proposito le parole di Roberta De Monticelli: "Alla base di questo principio c'è il riconoscimento della *pretesa alla verità* che ogni asserto non fatto per gioco ha: asserire che p equivale ad asserire che p è vero. *Questa pretesa alla verità è l'intenzionalità caratteristica dei giudizi*. Usare responsabilmente le parole è corrispondere alla norma implicita: ogni pretesa di verità esige giustificazione. Se fare filosofia è impegnarsi nella ricerca di verità, asserire tesi esige un corrispondente impegno da parte di chi parla a dare ragione di quello che dice, e da parte di chi ascolta a chiederne ragione. Più in generale, *esige una disponibilità a rendere il più possibile univoco ed esplicito il modo in cui si usa ogni termine introdotto*, quindi il suo peso o contributo alla verità o falsità degli asserti in cui compare. In altre parole, la filosofia condivide con qualunque tipo di ricerca conoscitiva l'ideale di rigore che ancora adottiamo quando accettiamo, almeno provvisoriamente, la definizione platonica di *conoscenza* che si trova alla fine del *Teeteto*: *opinione vera dotata di giustificazione*. Questo, né più né meno, è il senso in cui la filosofia può e deve essere praticata come una 'scienza rigorosa'", R. DE MONTICELLI, *Ontologia del nuovo. La rivoluzione fenomenologica e la ricerca oggi*, Milano, 2008, p. 63.

I luoghi che nell'opera weiliana ci consentono di definire il lavoro sono contenuti, e per lo più circoscritti, ai primi componimenti, veri e propri esercizi di pensiero assegnati in classe o liberamente svolti negli anni di studio al liceo Henri IV e poi presso l'École Normale Supérieure. Decisivo è per Simone Weil l'incontro col filosofo Émile Chartier², che negli anni del liceo la introduce allo studio di Platone, Cartesio, Kant, Spinoza. L'impronta di questi spiriti del passato consolida nell'allieva il razionalismo morale che ne guida i primi passi nella filosofia, plasmando le nozioni di libertà, pensiero e lavoro elaborate nei testi giovanili. È quindi per un rigore logico e cronologico che il nostro tentativo di ricostruire una definizione dell'oggetto filosofico lavoro si misura con questi scritti, in particolare con *L'esistenza e l'oggetto* [*L'Existence et l'objet*, 1926], *Il tempo* [*Du temps*, 1929], *L'avventura di Proteo* [*De la perception ou l'aventure de Protée*, 1929] e la tesi per il diploma di studi superiori, *Scienza e percezione in Cartesio* [*Science et perception dans Descartes*, 1930]³. Tra questi, *L'avventura di Proteo* fornisce il punto di partenza per inquadrare l'oggetto dell'indagine che segue. Senza ovviamente procedere ad un'esegesi del *propos*, si riporteranno, in una ricostruzione sintetica, i tre passaggi in cui la giovane filosofa formula il rapporto tra pensiero e *action travailleuse*; in questi tre passaggi, la giovane filosofa ci sembra cerchi di rispondere alla domanda intorno all'essere del lavoro attraverso la domanda 'perché il lavoro?'. La questione assume un carattere esistenziale: l'orizzonte in cui si muove l'analisi della Weil riguarda il senso che il lavoro assume rispetto al soggetto nel suo essere

² "Niente è più pericoloso di un'idea, quando si ha solo un'idea", scrive Alain in uno dei suoi Libres Propos. Émile Auguste Chartier (Mortagne 1868 - Parigi 1951), meglio noto con lo pseudonimo di Alain, insegnò filosofia a Parigi, al liceo Henri-IV e al ginnasio Sévigné. Fu anche giornalista, per la rivista *La Dépêche de Rouen*, su cui compariva con articoli brevi – i *propos*. Le opere di Alain sono raccolte nei *Propos I* (1956) e *Propos II* (1970), a cura di Maurice Savin, (considerato il suo 'figlio spirituale'), *Les Arts et les Dieux* (1958), *Les Passions et la Sagesse* (1960), a cura di Georges Bénézé, anch'egli suo allievo. Nel 1951 riceve, per primo, il Grand Prix National de Littérature. Umanesimo laico e antropocentrismo sono i lasciti che la Weil eredita dal Maestro, per metterli successivamente in discussione e maturare una posizione filosofica distante, autonoma, ma di certo non indipendente dagli insegnamenti della *Khâgne*.

³ *De la perception ou l'aventure de Protée* e *Du temps* sono pubblicati sulla rivista «Libres propos», rispettivamente, il 20 maggio e il 20 agosto 1929; *L'Existence et l'objet* è stato invece pubblicato postumo, in S. WEIL, *Œuvres complètes*, tome I, *Premier écrits philosophiques*, Paris, 1988. Ci si riferisce qui all'edizione italiana dei saggi, pubblicata in S. WEIL, *Primi scritti filosofici*, Genova, 1999. *Science et perception dans Descartes* è il lavoro di tesi con cui Simone Weil ottiene il baccalaureato in filosofia, alla Scuola Normale, nel 1931. Il saggio è raccolto insieme ad altre bozze, lettere e frammenti in S. WEIL, *Sulla scienza*, cit., 1998.

presente nel mondo, facendone il perno intorno al quale si definiscono esistenza, libertà e conoscenza.

La parola mitica che nel capitolo precedente ci ha messo in questo cammino è anche il primo λόγος che Simone Weil nomina intorno al lavoro. Il mito di Proteo viene utilizzato in chiave metaforica per raffigurare (più che per spiegare) il primo contatto tra uomo e mondo, incontro che ha il carattere immediato, e dunque illusorio, di quella che la Weil chiama ‘immaginazione’; il passaggio alla ‘percezione’ e dalla percezione all’ ‘azione’ seguono come una progressiva messa in distanza del mondo attraverso l’inserirsi di mediatori, fino a che è l’azione stessa a farsi mediatrice tra uomo e mondo, a liberarlo definitivamente dall’errore e a consentirgli una libera esistenza. Prospettiva epistemologica e prospettiva morale vengono così a sovrapporsi e l’ontologia del lavoro, restando legata ai concetti di conoscenza e libertà, viene a qualificarsi come *legge di ricongiunzione*. Ciò che di significativo appare nelle pagine giovanili, è il maturare, a partire dagli studi compiuti su Cartesio, di una filosofia realista, rispetto alla quale azione e attenzione rappresentano i fondamenti. Il lavoro, come legge di libertà (ἔθος) e legge di conoscenza (λόγος) si costituisce come via di accesso all’unità del reale, τὸ ὄν; tuttavia, questo consenso non si compie fino in fondo senza che il livello etico e il livello gnoseologico siano integrati da una disposizione dell’anima che orienta l’azione oltre se stessa: il πάθος; e il principio che consente a πάθος, ἔθος, λόγος di tenersi insieme nell’*action* è l’attenzione.

Se il pensiero della Weil si può connotare come una filosofia dell’attenzione questo avviene a partire dalla riflessione sul lavoro. È dunque in una prospettiva di continuità che si dà lettura ai testi dell’Autrice, individuandosi nell’elemento dell’attenzione la chiave di volta del suo pensiero; un pensiero che pure presenta punti di ombra e di rottura. L’esperienza di lavoro in fabbrica come operaia, prima all’Alsthom e poi alla Renault, e la conversione al cristianesimo (eventi che si concentrano tra il 1934 e il 1938) segnano effettivamente uno ‘spartiacque’ nella breve vita della Weil, che tuttavia non consente di sostenere, come si cercherà di mostrare, una sostanziale rottura nel suo pensiero filosofico⁴. Se il razionalismo della

⁴ In tal senso anche Domenico Canciani, che scrive: “Simone Weil è sempre stata Simone Weil? (...) Il torrente o fiume del suo pensare scorre, abbassandosi o innalzandosi, a livelli diversi; mutano solo

giovinezza viene messo in discussione, è letteralmente, una *conversione* – e non una revisione – quella che, in sostanza, sottende le opere successive: Simone Weil converte lo studio teorico del lavoro in esperienza personale e, così, riesce a *volgere* il suo pensiero in una proposta etica e politica che, illuminata dalla conversione filosofico-religiosa, trasforma ogni parte della ‘fisica’ del lavoro in una ‘metafisica’ del lavoro. I testi di riferimento di quella che un’abbondante letteratura sulla Weil chiama ‘seconda fase’, *Forme implicite dell’amore di Dio* [*Formes de l’amour implicite de Dieu* 1942], *Prima condizione di un lavoro non servile* [*Condition première d’un travail non servile*, 1942], *La persona e il sacro* [*La personne et le sacré*, 1943] *La prima radice* [*L’enracinement. Prélude à une déclaration des obligations envers l’être humain*, 1943], anche per la sostanziale unità cronologica, evidenziano tutti il segno di un pensiero che, nutrito di filosofia platonica e pitagorica, ‘si scopre’ cristiano. La produzione dell’ultima Weil va quindi letta alla luce degli studi sulla filosofia e la mistica greca confluiti nei saggi che compongono *La Grecia e le intuizioni precristiane* (1939-1942).

‘Bene’ e ‘decreazione’ sono gli elementi teologici che assumono peso maggiore nell’argomentazione esposta in queste pagine. Non si potrà mancare di verificare, dunque, se l’ingresso della categoria del trascendente tolga rigore logico alla proposta dell’Autrice; proposta che, proprio sulla scorta della nozione di trascendenza, chiude questa prima sezione mettendo al centro il rapporto tra bellezza del reale e realtà del lavoro. Il problema filosofico sarà quello di esplicitare, appunto, il senso di questo riferimento all’*αἰσθησις*, che la Weil sembra lasciare come un vero e proprio testamento nelle ultime righe della *Prima radice*, il testo completato quattro mesi prima di morire: “è facile definire il posto che deve occupare il lavoro in una vita sociale ben ordinata. Deve esserne il centro spirituale”⁵. Nel presentare la necessità di centrare la vita lavorativa nella contemplazione, la Weil attribuisce alla componente estetica dell’azione una valenza etica, circoscritta, sì, alla sfera del

la vegetazione, i materiali e gli agglomerati entro cui si apre a fatica la strada. (...) Così la lucidità di un più intenso impegno politico e sociale sembra solo tramutarsi nell’assoluto metafisico e religioso degli ultimi anni. L’unità psicologica ed esistenziale è salva”, D. CANCIANI, *Simone Weil prima di Simone Weil*, cit., p. 63.

⁵ S. WEIL, *La prima radice*, cit., 1990.

singolo, ma gravida di suggestioni e rinvii ad un modello antropologico (e, così, giuridico) peculiare, che sarà oggetto di analisi nel capitolo successivo⁶.

1. Il lavoro come legge di ricongiunzione

1.1. Immaginazione: la prigione dell'io

La giovane Weil concettualizza il lavoro all'interno di una teoria della conoscenza: pensa, cioè, il processo di liberazione del pensiero dal dominio delle impressioni come l'inizio e il presupposto dell'azione lavorativa, in una prospettiva di progressiva apertura alla dimensione del 'reale'. Nella *Percezione o avventura di Proteo*, questa contrapposizione tra spirito e materia viene rappresentata attraverso una metafora:

Quando Menelao si trovò davanti Proteo si lanciò, dice il mito omerico, e lo catturò; ma subito Proteo si fece leone, pantera, drago, acqua, corrente, albero verdeggianti. Fu necessario che Menelao domasse Proteo e lo costringesse a prendere la sua propria forma; allora Proteo disse a Menelao la verità. Tale è l'avventura umana⁷.

⁶ L'apparato dottrinale che supporta l'itinerario svolto qui attinge principalmente alle letture contemporanee di Monia Azzalini (M. AZZALINI, *La causalità morale del lavoro e l'irrazionalità della storia*, saggio introduttivo a S. WEIL, *Primi scritti filosofici*, cit.), Wanda Tommasi (W. TOMMASI, *Simone Weil. Segni, idoli, simboli*, Milano, 1993) e Chiara Zamboni (C. ZAMBONI, *Interrogando la cosa. Riflessioni a partire da Martin Heidegger e Simone Weil*, Verona, 1993); gli ultimi due saggi hanno il pregio di condensare la riflessione della Weil in una prospettiva metafisica consona al percorso che si intende svolgere, fondata, cioè, sui concetti di identità e differenza, trascendenza e incarnazione, etica del limite ed etica della bellezza. Il testo più influente sul problema del lavoro nel pensiero di Simone Weil si ascrive a un altro Autore contemporaneo, Robert Chenavier ed è inedito in Italia, R. CHENAVER, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, 2001, testo che costituisce un puntualissimo supporto ermeneutico per le questioni filosofiche (e anche storico-filosofiche) qui messe in campo.

⁷ S. WEIL, *La percezione o l'avventura di Proteo*, in S. WEIL, *Primi scritti filosofici*, cit., p. 136. La citazione apre questo importante saggio giovanile, che compare il 30 maggio 1929, sul numero 5 dei «Libres propos», nella rubrica *Essais*, una rivista pubblicata a Nîmes da Michel e Jeanne Alexandre, che raccoglieva gli interventi degli Alexandre, di Alain e dei rispettivi allievi. Simone Weil viene ricordata nel cortile della Sorbonne con una copia dei Libres "sempre in una tasca della casacca", S. PÉTREMENT, *op. cit.*, p. 75. La narrazione è compresa tra i vv. del libro IV dell'Odissea: Menelao, di ritorno verso la Grecia dopo la distruzione di Troia, non riesce a dirigere correttamente le navi. Quando sulle sabbie dell'isola di Faro incontra Proteo, dio multiforme, profeta e custode della fauna marittima, lo cattura e gli domanda vaticinio sulle cause della cattiva navigazione, sul futuro del viaggio, sulla sorte degli eroi greci. L'immagine – utilizzata come allegoria della conoscenza anche da Hegel e Goethe – è mutuata dalle opere e dalle lezioni di Alain, in cui spesso ricorre nelle sue teorie sulla percezione. All'interprete di questo breve, intenso saggio si richiede di soffermarsi sulla scelta e sul senso delle parole con cui l'Autrice riprende il mito omerico, traducendo le immagini in simboli e i simboli in concetti; non vi è altra via per accedere al pensiero di Simone Weil e per

Nell'immagine qui raffigurata, s'intravede innanzitutto il trovarsi dell'uomo (Menelao) *davanti* alla natura (Proteo). L'avverbio indica che prima ancora dell'immaginazione, vi è un esser-ci. Si tratta di una condizione, di un dato che (ci) precede e che assume la forma di un rapporto, la struttura di un contrapposizione tra due termini: uomo e mondo, soggetto e oggetto, spirito e materia⁸. Questa relazione resta inobiettivabile poiché è *già*, sia nel senso che ci precede, ed è dunque indipendente dal nostro intelletto, nel senso che il pensiero non è mai esterno ad essa, non è mai cioè qualcosa di diverso dall'essere uno dei due termini che la compongono. Logicamente, dunque, lo spirito può dirne sempre soltanto in parte; né potrà mai rifiutarla come inizio di ogni suo dire.

Oltre a porsi come dato originario, questo 'essere davanti' implica una distinzione tra i due termini. Il mito di Proteo svela che l'inizio dell'azione, così come della conoscenza e della libertà, avviene entro un orizzonte concettuale di alterità: l'origine è un'opposizione. Benché indeterminata, la sostanza estesa rappresentata dal Proteo multiforme, *sta*, mantenendo una consistenza propria e autonoma, indifferente a quel che l'uomo può farne, dirne e pensarne, e in questo stesso stato di indifferenza può altresì restare l'uomo.

Alterità e indeterminazione segnano dunque l'impatto tra spirito e mondo, il quale si manifesta a Menelao come un Proteo mutevole: susseguirsi di impressioni, indistinzione di forme, exteriorità passivamente subita⁹. In questa fase, l'indifferenza della materia viene a costituirsi come mera *casualità*. Proteo, benché catturato da Menelao, continua a trasformarsi nelle sue mani e sotto i suoi occhi, così che "ogni

riorganizzarlo nel suo ordine filosofico. È rilevante che la figura di Proteo si attesti nella letteratura omerica e nella simbologia pitagorica non soltanto come il dio delle acque e della metamorfosi ma anche come dio del numero e del λόγος. Per un'approfondita ricostruzione delle valenze metafisiche del mito si veda P. ZELLINI, *op. cit.*, pp. 13-37.

⁸ Nella riflessione weiliana, queste coppie di contrari sono quasi sempre assunte in un rapporto di sinonimia. Cfr. M. AZZALINI, *op. cit.*, p. 20.

⁹ Proteo si fa, appunto, "leone, pantera, drago, acqua corrente, albero verdeggianti", proprio come "i cieli, gli astri, i prati, i beni della terra non si offrono al mio primo pensiero ordinati davanti a me come stesi ai miei piedi; scorrono, se ci si può esprimere così, nelle mie vene, battono con il mio cuore", S. WEIL, *La percezione o avventura di Proteo*, cit., p. 136. "Tutto è indifferente finché mi domina il caso. Non che forse una scala di valori, a me ignota, non possa applicarsi ai miei pensieri: anche questo è caso. Il caso è vestito, travestito di blu, grigio, luce, duro e molle, freddo e caldo, diritto e curvo, triangoli, cerchi, numeri; il caso, cioè qualunque cosa. Io non ho mai coscienza di alcunché, se non degli abiti del caso e questo stesso pensiero, in quanto ne ho coscienza, è caso. Non c'è niente di più", S. WEIL, *Scienza e percezione in Cartesio*, in S. WEIL, *Sulla scienza*, cit., p. 62.

traccia dello stato immediatamente precedente viene subito abolita” ed “egli cessa subito di avere qualsiasi cosa in comune con ciò che è appena stato”¹⁰. È immaginazione [*imagination*] la dimensione in cui si determina questo primo contatto tra soggetto e oggetto. La materia si consegna allo spirito in un sussulto, dove subito diventa “timore, inquietudine, avversione, desiderio, speranza”¹¹ lo scoppio di un tuono. In questo ‘inizio’ lo spirito non esiste come coscienza né la materia come determinazione: a legarli è una diversità che non è distanza ma ‘danza’.

Alla luce di una lettura complessiva, questo tipo di immediatezza si determina su un doppio livello. Sul piano gnoseologico, l’immaginazione è una percezione falsa e illusoria perché è il luogo dell’‘indeterminato’, di ciò che non ha legami con quello che veniva prima, perché appreso da un pensiero che non si è ancora fatto spirito, che dimentica e che, dimenticando, esperisce un’ “unità senza parti”¹², oppure, ugualmente, parti senza unità. Lo spirito è mescolato a ciò che sta fuori di lui, senza che nemmeno la sensazione stessa sia distinguibile come tale, perché il pensiero non esercita il suo potere di *riferirsi* a ciò che è altro da sé¹³. Sul piano etico, l’immaginazione è il luogo in cui dominano le passioni come ‘escrescenze’ dell’ ‘io’ [*moi*]: esse non vanno intese come emozioni, ma come affezioni elementari o energie supplementari che colmano i nostri vuoti, e intervengono dove “niente di esteriore corrisponde a una tensione interiore”¹⁴. Questa energia interiore nasce per la Weil dal desiderio e si associa, così, all’illimitato. È il movimento che conduce il soggetto al

¹⁰ S. WEIL, *La percezione o l'avventura di Proteo*, cit., p. 138.

¹¹ S. WEIL, *Scienza e percezione in Cartesio*, cit., p. 75.

¹² S. WEIL, *La percezione o l'avventura di Proteo*, cit., p. 137.

¹³ “*Dunque sentire è sempre subire*. Il fatto di sentire non ci insegna assolutamente niente sul mondo e su noi stessi. Le sensazioni non ci appaiono immediatamente distinte. (...) La sensazione non è distinguibile prima che sia riferita a un soggetto”, S. WEIL, *Lezioni di filosofia*, Milano, 1999, p. 37. Le riflessioni che Simone Weil svolge intorno al processo conoscitivo attingono alla via seguita da Platone nel *Teeteto* che tenta di discriminare l’apprensione sensibile e immediata delle cose dal loro essere; nella differenza che separa esperienza e scienza, sensazione e conoscenza – αἴσθησις ed ἐπιστήμη – conoscenza e sapienza – ἐπιστήμη e σοφία, si demarca la distinzione tra conoscenza vera e conoscenza falsa, insieme all’innegabilità dei concetti stessi di ‘vero’ e ‘falso’. Nel *Teeteto*, la conoscenza è raffigurata non in termini di ricordo, ἀνάμνησις, ma nei termini di un processo graduato, che a partire dall’ αἴσθησις e attraverso la dianòia si sviluppa in ἐπιστήμη e culmina in σοφία. In termini analoghi si esprime la giovane Weil. “Per Platone la conoscenza di qualcosa appartiene al conoscere, ma non è il conoscere e proprio per questo la σοφία non coincide con l’ἐπιστήμη”, S. NATOLI, *Introduzione*, in PLATONE, *Teeteto*, Milano, 1994, p. 20.

¹⁴ S. WEIL, *Quaderni, IV*, Milano, 2005, p. 415.

potenziamento di sé, un *appetitus* fine a se stesso, mera *πλεοναξία*¹⁵. *Le rêve* è lo stato in cui cade chi si ferma a quello che l'immediatezza ci consegna senza leggerci dentro, senza leggere oltre, creando idoli anziché leggere simboli.

A livello gnoseologico, la mescolanza del sentito e del senziente resta non di meno l'inizio di ogni conoscenza¹⁶. Se l'origine sta nella compresenza di soggetto/oggetto, il “marchio del corpo, ovvero delle sue reazioni fisiche al mondo esterno”¹⁷ è mantenuto dalla Weil come inizio dell'atto conoscitivo: “l'uomo più sapiente non può conoscere alcun oggetto, se non per l'intermediazione di quello strumento capriccioso che è il proprio corpo”¹⁸. È intuitivo che questa prima esperienza non sia da intendere in senso cronologico, ma come il presupposto logico ed esistenziale dell'esperienza conoscitiva. Al tempo stesso, però, anche a livello etico, il ruolo dell'immaginazione come campo di energia negativa reca a nostro avviso una valenza cruciale, che emergerà più chiaramente nella seconda sezione del capitolo: la legittimazione etica, per la Weil, richiede un'azione da compiere su di sé, più che un'adesione a uno *status* o a una verità intellettualmente o confessionalmente appresa; essa si acquista, invero, come un processo, una rinuncia, una lotta con Proteo. In balia delle mutazioni di Proteo, Menelao subisce soltanto percezioni cattive, stati di piacere e dis-piacere e che queste modalità esistenziali sono indicate dalla Weil come gli unici criteri di governo di una condizione antitetica rispetto a quella di una libera esistenza. Tale prigionia esprime invero il paradosso di un mondo che sta interamente “in me e che non dipende, per poco che sia, da me”¹⁹, paradosso che l'Autrice ricondurrebbe all'idealismo. “Non è una dottrina filosofica, è l'espressione della nostra prima esperienza”, spiega la giovane Weil a proposito

¹⁵ Non si tratta dell'energia meramente autoconservativa, quella che ci mantiene in vita e ci spinge a riscaldarci, a nutrirci, a dormire; questo *conatus* si qualifica come naturale, sì, ma non necessario.

¹⁶ In tal senso, il saggio qui in esame rinvia alle pagine delle *Lezioni di filosofia*, che testimoniano uno studio accurato del ruolo del corpo, dei riflessi e degli istinti, dei sensi e delle sensazioni, che muove da Cartesio e passa attraverso Darwin e Lamarck, Freud e Lagneau. L'influenza del filosofo Jules Lagneau e del suo razionalismo morale passa attraverso Alain, che prima di essere maestro delle Weil fu suo allievo. I suoi scritti sono stati pubblicati tutti postumi e raccolti nell'opera onnicomprensiva J. LAGNEAU, *Célèbres leçons et fragments*, Paris, 1964. Sul pensiero di Lagneau, si veda il lavoro dell'allievo Alain, *Souvenirs sur Jules Lagneau*, in É. C. ALAIN, *Les passions et la sagesse*, Paris, 2003.

¹⁷ G. GAETA, *Una filosofia in atto e in pratica*, saggio introduttivo a S. WEIL, *Lezioni di filosofia*, cit., p. 325.

¹⁸ S. WEIL, *La percezione o l'avventura di Proteo*, cit., p. 148

¹⁹ *Ibidem*, p. 138

dell'idealismo, poiché “quando ci accontentiamo di provare i movimenti per i quali il corpo è disposto dal mondo, proviamo soltanto noi stessi”²⁰.

Nelle pagine dei *Primi scritti filosofici* e di *Scienza e percezione in Cartesio*, ci viene quindi presentata la modalità del pensiero propria dell'errore: fino a che la materia resta intrappolata nell'io e l'io, a sua volta, intrappolato nella materia, platonicamente, ci è preclusa ogni conoscenza; eppure, questa condizione è l'inizio di ogni conoscenza; infatti, Proteo *dice* la verità.

Lo scacco cui è destinata l'immaginazione sta nell'assenza di *intermediari*: di un termine terzo che, nel mantenere l'opposizione fra pensiero ed estensione, sappia congiungere spirito e materia. Manca, di conseguenza, anche un legame tra le forme che Proteo assume, cosicché la realtà si manifesta come sottoposta alla legge della metamorfosi casuale. Rileva correttamente Robert Chenavier che “penser «selon le mythe de Protée» c'est penser selon la métamorphose, qui est négation permanente de toute forme fixe ou évoluant dans la continuité, et qui est donc négation de tout intermédiaire, et, finalement, de tout lieu”²¹. Ciò che vince l'opposizione tra Menelao e Proteo può quindi essere soltanto l'equilibrio che si produce in virtù di una mediazione. Ciò a cui Menelao deve abdicare è il mondo nella sua immediatezza, un'immediatezza che, paradossalmente, è tale proprio in quanto passa attraverso la unilateralità dell'io, poiché “percepire secondo l'immaginazione è, si può dire, pensare gli oggetti non secondo la loro natura, ma secondo ciò che ci si trova ad essere in se stessi”²².

Se così è, possiamo definire un punto chiave della riflessione qui messa a tema: il binomio tra spirito e materia, lungi dal presentarsi come una separazione, si compone per la Weil in una correlazione, correlazione che, impedendo di appiattare un termine rispetto all'altro, è generatrice di conoscenza e di libertà²³. La passività di

²⁰ S. WEIL, *La percezione o l'avventura di Proteo*, cit., p. 155. C.vo nostro.

²¹ R. CHENAVER, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, cit., p. 70.

²² S. WEIL, *La percezione o l'avventura di Proteo*, cit., p. 147.

²³ Ciò che invece la Weil sembra non esplicitare è se e come, nello stadio dell'immaginazione, la relazione uomo-mondo sia già libertà in potenza: se vi è potenza-potere di opporre un rifiuto all'assenso irragionato, esiste perlomeno uno spazio che definisce e forma questo potere. Se, come sembra di capire, Proteo e Menelao stanno l'uno innanzi all'altro, come si qualifica lo spazio che intercorre tra loro? Se può darsi confusione tra io e mondo, è precisamente perché tra i due esiste uno spazio esiste, che precede la relazione. Come sarebbe possibile, altrimenti, che il pensiero si sottragga all'illusione delle sensazioni? Allora, di libertà può forse iniziare a parlare già in questo senso, nel rifiuto che il pensiero può opporre a non tanto alle sensazioni in sé per sé ma a consegnarsi ad esse in modo definitivo. a questa riduzione sensibile, l'uomo può opporre quel rifiuto che porta la struttura

questo stadio viene superata in forza dell'intermediario che si costituisce come la razionalizzazione del sentito, la 'percezione' [*perception*].

1.2. Percezione: dal caso alla necessità

Nella sensibilità, interamente occupata dal soggetto, le forme dell'oggetto appaiono irrelate, disordinate in una sequenza casuale e insignificante. Fino a che la materia è avvertita e subita, "non è che il mondo mi sia trasparente – scrive la Weil – le apparenze mi sono impenetrabili nella misura in cui in esse mi è presente quel sentimento che ne fa come lo spessore, il sapore amaro e dolce della mia propria esistenza"²⁴.

Lo spirito inizia ad appropriarsene con un movimento che non le supera, non le nega, non le rigetta, ma le interroga, assegnando loro un ordine e facendone colori, sapori, suoni, temperature, grandezze, distanze²⁵. La prima attività del soggetto è di rivestire le apparenze sensibili di una forma, una forma che le distingue collocandole nel tempo e nello spazio. La Weil prosegue spiegando la prima forma di conoscenza come uscita dall' 'io', laddove "i cieli, gli astri, i prati"²⁶ vanno appunto a collocarsi *nel* tempo e *nello* spazio, fuori dal *mio* corpo. Il mondo non è ancora penetrato dal pensiero, è appena impigliato in una "rete luminosa"²⁷; Proteo non è ancora domato, ma si è vestito "di idee" e ha acquistato complessità; dove prima vi era unità senza parti – leone, pantera, drago, acqua, corrente, albero verdeggianti – prendono corpo "la retta, il quadrato, il cubo"²⁸. Il soggetto non si confonde più con l'oggetto, ma

del dubbio, del dubitare cartesiano: "riconosco così che il mio potere sulla mia capacità di credere è negativo: posso dubitare, non posso credere", S. WEIL, *Scienza e percezione in Cartesio*, cit., p. 64. Benché questa di libertà non sia esaminata dalla Weil, né corrisponda alla nozione che l'Autrice accoglie, non sembra potersi nominare in altro modo quello spazio vuoto che separa l'uomo dalla sua decisione di razionalizzare le percezioni sensibili e di cui, soprattutto, egli può rifiutarsi di dar conto restando nell'errore, continuando a sognare. È in tal senso che interpreta anche Monia Azzalini, fissando la libertà nell'"atto di rifiuto, che nega l'assenso «irragionevole», o meglio «irragionato», alle impressioni che nascono da un primo contatto con la natura, e non crede alle congetture formulate dal pensiero nell'intimità con quelle sensazioni", M. AZZALINI, *op. cit.*, p. 23. Sull'esame del concetto di libertà si tornerà nel seguito dell'analisi; si può però anticipare che la libertà è definita dalla Weil come "rapporto tra il pensiero e l'azione", S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Milano, 2008, p. 77.

²⁴ S. WEIL, *Scienza e percezione in Cartesio*, cit., p. 87.

²⁵ Cfr. S. WEIL, *La percezione o l'avventura di Proteo*, cit., p. 138

²⁶ *Ibidem*, p. 136.

²⁷ *Ibidem*, p. 139.

²⁸ *Ibidem*.

assume se stesso a misura delle cose e assume le cose come misurabili, collocate cioè in uno spazio e in un tempo; comprende così come ogni forma *non illusoria* non esista che per opera sua. Se “per la sua struttura, il corpo umano è per il mondo il contrario di uno specchio”²⁹, percepire è costringere il mondo a dire la verità facendosi, cartesianamente, specchio delle cose. Infatti, separando le cose dal turbamento che provocano, è possibile lasciare spazio alla ‘cosa in sé’: l’ ‘in sé’ non è tuttavia da intendere come l’essenza noumenica dell’oggetto, ma sempre come forma costruita attraverso le categorie con cui l’intelletto apprende le cose. In questa ‘rete luminosa’ nascono la fisica, la matematica e la geometria; la scienza è la modalità in cui spirito e corpo, intelligenza e sensazione, si allineano innanzi alla materia estesa:

Io sono sempre due esseri, da un lato l’essere passivo che subisce il mondo, dall’altro l’essere attivo che ha presa su di esso; la geometria e la fisica mi fanno capire come questi due esseri possano ricongiungersi, ma non li ricongiungono³⁰.

Quando l’uomo assume lo sguardo che misura, il mondo esce dalla sua mente e gli si fa incontro in maniera più docile e precisa, trasformandosi in una serie, in una composizione di idee chiare³¹. Attraverso la percezione, Menelao guadagna chiarezza ed evidenza, apprendendo con ciò il suo *potere di pensare*. La Weil, coerente rispetto a Cartesio, ci mostra che la scienza nasce sotto il segno di un’appropriazione; tuttavia, ciò che ne costituisce il valore fondante, è la presa di coscienza dell’ordine del mondo che essa consente: e questo passo che la ragione compie per uscire dal

²⁹ *Ibidem*, p. 149.

³⁰ S. WEIL, *Scienza e percezione in Cartesio*, cit., p. 83. Benché non si possa nemmeno introdurre in questo studio la complessa questione intorno allo statuto della scienza nel pensiero di Simone Weil, non si può non rilevare che la scienza nasce per l’Autrice segnata da questo limite costitutivo; essa si caratterizza come indispensabile e strumentale ad una diversa forma di “saggezza”. E tale sarà l’uso che della scienza farà la stessa Weil: le teorie fisiche e matematiche rappresentano per lei un luogo di studio, un esercizio filosofico, preordinato alla scoperta, alla verifica, all’esemplificazione di verità metafisiche. È evidente in questa ricostruzione, e in generale nell’analisi della conoscenza secondo le lezioni di Roanne, un’impronta neokantiana, terreno in cui si avvia la riflessione filosofica dell’Autrice: vale a dire, una presa di posizione contro la metafisica idealista, contro il positivismo di tendenza materialista e contro lo ‘psicologismo’, che faceva della psicologia la disciplina filosofica fondamentale.

³¹ La percezione, è opportuno precisare, non è allora mera ricettività; implica un’attitudine attiva, non soltanto reattiva, poiché percepire è mettere distanza tra noi e le cose, vale a dire, iniziare a raffigurarle come estensione e, dunque, prefigurazioni di lavori possibili. Cfr. W. TOMMASI, *Simone Weil: segni, idoli, simboli*, cit.

sogno è, originariamente, espressione di libertà e risposta a un'esigenza di verità, esigenza di gettare sulle cose una "rete luminosa".

Dalle pagine dei *Primi scritti filosofici* non si evince una precedenza del verbo rispetto all'oggetto o viceversa: la Weil disegna un movimento in doppio senso, stabilisce tra soggetto e oggetto una dialettica dentro-fuori. Pensare e pensato, compresenti fin dall'inizio, dal principio e di principio, si danno l'uno all'altro in un unico movimento necessario con cui lo spirito si volge al mondo e il mondo si lascia leggere, nominare, catturare nella "rete luminosa". La presa di realtà del giudizio si costruisce progressivamente, cosicché ogni stato e momento del processo risultano indispensabili: l'immaginazione offre materia da lavorare e senza il materiale grezzo che essa fornisce non vi sarebbe, per l'uomo, né oggetto né azione; diventa illusione e si muta in errore nel momento in cui lo spirito crede di potersi arrestare ad essa³². La percezione è infatti determinata dall'immaginazione – poiché è l'immaginazione che la percezione interroga – con la conseguenza che l'abbandono del materiale grezzo che essa provvede al pensiero è allo stesso modo fonte di errore³³. Il passaggio dall'una all'altra si compie per gradi – immaginazione pura, immaginazione domata o percezione volgare, immaginazione perfetta – in base a quanta parte di sogno resta progressivamente domata da Menelao. Questo passaggio costituisce il superamento dello stato di *rêve*, ma non come abbandono del materiale grezzo di cui la percezione si serve³⁴.

³² Nell'atto di immaginare, nel primo contatto con la realtà, lo spirito tende a farsi ingannare poiché "questi pensieri lasciano sul mondo una traccia che non somiglia loro; tuttavia io cerco incessantemente una tale rassomiglianza e credo più o meno di trovarla; questa è la fonte delle superstizioni, delle passioni, di tutte le follie che senza eccezione prendono piede quando il pensiero è lasciato in balia del caso. Ma la caratteristica propria della mente è sopprimere il caso", S. WEIL, *Scienza e percezione in Cartesio*, cit., p. 78. Così, l'immaginazione resta "benché fuorviante massimamente efficace", W. TOMMASI, *Simone Weil. Segni, idoli, simboli*, cit., p. 40.

³³ Cfr. S. WEIL, *Scienza e percezione in Cartesio*, cit., p. 76.

³⁴ "(...) l'immaginazione è necessariamente contenuta in ogni percezione. Tuttavia, poiché, come ciascuno avverte, l'immaginazione domina più o meno lo spirito che percepisce, possiamo distinguere dei gradi nella percezione, a seconda che l'immaginazione vi sia più o meno dominata; può così essere formata una serie, di cui il primo termine sarà l'immaginazione pura, o sogno, il secondo termine, l'immaginazione regolata, che consiste in ciò che possiamo chiamare percezione volgare; il terzo termine è la percezione perfetta, in cui l'immaginazione è totalmente dominata"; tuttavia "lo sviluppo descritto secondo questa serie non potrà essere che mito (...). Come non c'è retta nella natura, nel pensiero non c'è né sogno, né percezione senza immaginazione; e inversamente ogni pensiero concernente un oggetto presente partecipa e del sogno e dell'immaginazione regolata e della pura percezione", S. WEIL, *La percezione o l'avventura di Proteo*, cit., p. 136. In tal senso, l'immaginazione non deve essere interpretata come mera fantasticheria, ma kantianamente come 'immaginazione produttiva', proprio perché si inserisce in un processo di interazione del soggetto con

Così, “nell’accadere della mente”³⁵, Proteo acquista una sua identità: le forme non si susseguono più in una tumultuosa casualità, cessano di mescolarsi l’una all’altra, di ‘dimenticarsi’ l’una dell’altra, e diventano *forma* in senso proprio: si costituiscono, cioè, come indipendenti dal soggetto mentre il soggetto stesso si rende indipendente da esse³⁶: il *caso* diventa *causa*. Il prendere forma come assunzione di consistenza da parte dell’oggetto è una cosa sola con la razionalizzazione che il soggetto compie intorno a sé.

Si ritrova qui la prima chiave di comprensione dell’azione: lo spirito è atteso al passaggio in una fase successiva, in cui l’im-mediatezza sia eliminata ed entrambi – soggetto e oggetto – possano *costituirsi* come tali. Infatti, sotto la forza della sensibilità corporea, nelle maglie dell’immaginazione, l’oggetto ben può essere sottoposto a giudizio, ma si tratta di un giudizio eminentemente solipsistico e insufficiente, in cui l’oggetto resta un corpo opaco e impenetrabile. Allo spirito è sottratta ogni attività, intesa come determinarsi e determinare cosciente. Iniziando a vestire Proteo “di idee”³⁷, lo spirito si allontana dal mondo per guardarlo, in una distanza che si esprime, appunto, nelle idee semplici della geometria e della matematica. Queste – scrive la Weil nella pagina conclusiva del suo *Scienza e percezione in Cartesio* –

Possono essere contemporaneamente riferite allo spirito e considerate leggi del mondo se è vero che esprimono non il mondo né lo spirito ma il passaggio che il mondo lascia a quest’ultimo. Inoltre, si vede perché possono considerarsi create da Dio dato che la parte di Dio consiste a mio parere nel rispondere in un certo senso dell’unione dell’anima col corpo³⁸.

l’ambiente. Si vedano in tal senso le osservazioni di Wanda Tommasi, in W. TOMMASI, *Simone Weil. Segni, idoli, simboli*, cit., pp. 32 e 33 e p. 16 sul ruolo ambivalente, “bifronte” dell’immaginazione.

³⁵ S. NATOLI, *op. cit.*, p. 23.

³⁶ La sintesi che il pensiero pone in essere, scrive la Weil, può accadere soltanto all’esito di un processo che rompe l’indistinzione delle cose e che, kantianamente, passa attraverso le categorie dello spazio e del tempo: nell’immaginazione non c’è conoscenza, dal momento che “non c’è alcun legame tra ciò che vedo e ciò che ho visto, e neanche in seguito tra una cosa e un’altra, perché, secondo la bella intuizione di Kant, è dal tempo che la continuità scende nell’estensione”, S. WEIL, *La percezione o l’avventura di Proteo*, cit., p. 139; e ancora “non c’è allora spazio, perché non c’è niente che sia dispiegato o composto da parti; e quanto al tempo, non è affatto conosciuto di più, poiché non c’è alcuna continuità fra le differenti forme di questo immenso Proteo e la sua forma presente non contiene alcuna traccia delle forme che l’hanno preceduta”, S. NATOLI, *op. cit.*, p. 154.

³⁷ S. WEIL, *La percezione o l’avventura di Proteo*, cit., p. 139.

³⁸ S. WEIL, *Scienza e percezione in Cartesio*, cit., p. 94. Ne segue, precisa Robert Chenavier, che “distance, grandeur, forme, nombre masse ne sont pas des qualités inhérentes. Ce sont des rapports posés par l’esprit qui pense”, R. CHENAVER, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, cit., p. 71.

Poiché queste forme non sono riconducibili esclusivamente né al soggetto né all'oggetto, la loro presenza sembra richiamare quel medio termine che impediva a Menelao di far presa su Proteo. Si pensi all'esempio della retta: "la retta non è una semplice creazione dello spirito, e tuttavia non c'è retta nella natura; ma lo spirito non può che pensare la natura e la pensa per mezzo della retta"³⁹; l'oggetto è "pénétrable pour l'esprit"⁴⁰: la mente non si corrisponde al suo oggetto, lo penetra in un processo di opposizione e allontanamento, di astrazione concretizzante. Peraltro, in questa ricostruzione dell'antecedente logico al lavoro, non si può leggere – ci sembra – un vero dualismo spirito/materia, se nel mettersi 'in funzione' l'uno è necessario all'altro: i due sono tra loro distinti senza essere però ancora fino in fondo costituiti e, nel costituirsi, l'uno è indispensabile all'altro⁴¹. Lo spirito stesso si viene a scindere in una passività che im-mediatamente prende su di sé il mondo (re-azione) e un'attività che *può* perché vede e comprende (azione): e che, dunque, soltanto mediatamente può fare presa sulle cose⁴². L'uomo conosce nel momento in cui si determina una distanza tra spirito e materia. Grazie a questa distanza le cose assumono una forma e si rendono leggibili dal pensiero tramite le leggi che ne reggono i rapporti⁴³. Il risveglio dello spirito alla forma realizza quindi una prima, elementare forma di conoscenza: mentre nel sogno dell'immaginazione si coglie non il mondo ma l'indistinzione tra uomo e mondo, attraverso la percezione, lasciandosi impigliare nella "rete luminosa" delle categorie dell'intelletto, il mondo si sottrae alla fantasticheria, cioè alla prigione dell'idealismo, e si rende presente. Distanziarsi è purificare il pensiero, purificarlo dalla sensazione senza tuttavia prescindere da

³⁹ S. WEIL, *Un'antinomia del diritto*, in S. WEIL, *Primi scritti filosofici*, cit., p. 218. L'Autrice ricorre a questo esempio, che resta efficace nel nostro contesto, istituendo un'analogia tra la nozione di retta e quella di diritto (su cui si tornerà *infra*)

⁴⁰ *Ibidem*, p. 75.

⁴¹ Cfr. in tal senso M. AZZALINI, *op. cit.*, p. 24 e G. GAETA, *Una filosofia in atto e in pratica*, cit.

⁴² Eppure, benché costituita attraverso una mediazione che interpone tra mondo e spirito un livello di lettura, l'attività intellettuale non è ancora sufficiente: "Io sono sempre due esseri, da un lato l'essere passivo che subisce il mondo, dall'altro l'essere attivo che ha presa su di esso; a geometria e la fisica mi fanno capire come questi due esseri possano ricongiungersi, ma non li ricongiungono", S. WEIL, *Scienza e percezione in Cartesio*, cit., p. 83.

⁴³ Sul versante opposto alla conoscenza razionale qui esposta, la Weil colloca l'arte simbolica e la mitologia: colto nel vuoto e isolato in se stesso, "senza legame con ciò che è stato e ciò che sarà"⁴³, l'oggetto "è un segno ma non significa niente", "non risponde niente o risponde tutto", S. WEIL, *La percezione o l'avventura di Proteo*, cit., p. 152.

quello da cui la sensazione muove, rendere “i sogni, i desideri, le passioni, i ragionamenti” segni “dell’altra esistenza”⁴⁴, indipendenti da noi stessi⁴⁵.

Pertanto, il processo percettivo emerge dalle pagine della *Percezione o l’avventura di Proteo* già come un lavoro: non soltanto perché include un atteggiamento reattivo da parte del soggetto, ma anche perché viene a determinarsi tra i due termini originari e compresenti – soggetto e estensione – un intermediario: le forme che misurano e delimitano la percezione, vale a dire, i segni della scienza.

Ricostruendo in questi termini la genesi del pensiero conoscitivo, la Weil ci espone i fondamenti necessari per operare la concettualizzazione del lavoro: l’intersezione dell’immaginazione e della percezione fornisce lo schema dell’azione del lavoro, è cioè chiave di comprensione della necessità della materia. L’aprirsi del mondo alla comprensione razionale si determina come un corpo a corpo con la necessità, di cui la scienza rappresenta il primo passaggio. In tal senso, essa si costituisce per la Weil come la prima forma di ‘lettura’ dell’ordine universale: in questo sta la sua valenza creativa, affermativa della libertà umana.

1.3. Azione: lo schema del lavoro

L’appropriazione che lo spirito realizza tramite le idee non è tuttavia completa, l’ordine che l’intelletto ha imposto alle cose non è che il presupposto per compiere il passaggio definitivo, risolutivo, alla conoscenza. Se rispecchiare il mondo in una serie di forme e di rapporti razionali non realizza compiutamente la conoscenza, si vede come questa insufficienza segni la presa di distanza di Simone Weil dal ‘maestro’ Cartesio e da quel tipo di sapere, cioè, che si esaurisce in un’appropriazione tramite corrispondenza di *intellectus et rei* e, più in generale, in un modello statico e razionalizzante⁴⁶. Peraltro, non sembra che per la Weil questa

⁴⁴ *Ibidem*, p. 68.

⁴⁵ La Weil sembra quindi adottare una concezione duplice dell’immaginazione: da un lato, un’immaginazione sregolata che è la prima impronta lasciata su di noi dalla materia, dall’altro, un’immaginazione guidata dal pensiero che, viceversa, costituisce la presa che l’uomo ha sul mondo. Sul punto cfr. M. AZZALINI, *op. cit.*, p. 27. Sulla funzione ‘purificante’ della percezione in Simone Weil si veda in particolare M. SOURISSE, *La perception, la lecture*, in *Cahiers Simone Weil, Simone Weil psychologue (II)*, tome IX, n. 2, juin 1986.

⁴⁶ Sul punto, cioè sull’abbandono del dualismo cartesiano in favore di una presa di posizione materialista, che pone al centro del rapporto tra soggetto e oggetto l’ostacolo, si vedano le pagine introduttive di R. CHENAVIER, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, cit.

corrispondenza possa mai darsi fino in fondo: la distanza che la rende possibile è anche – e per ciò stesso – quello che impedisce la perfetta sovrapposizione tra soggetto e fenomeno. Se la percezione tenta di combinare questi due poli attraverso la mediazione delle forme e dei segni, uno scarto resta sempre: è qui che Simone Weil colloca l'azione, cioè il paradigma del lavoro. Alla cartesiana priorità del pensiero e dell'asse io/posso, vediamo sostituirsi la priorità dell'azione, mentre il ruolo della volontà resta a nostro avviso centrale nel liberarsi dall'illusorio ma non sufficiente e – come si vedrà – utilizzato in una direzione diversa⁴⁷.

Consentendo il passaggio dalle sensazioni ai segni (delle cose), la percezione è una presa di coscienza del mondo come *altro da sé*: soltanto percependo il mondo nella sua alterità l'uomo può pensarlo; ma per potere prendere effettiva posizione al suo interno, egli sarà costretto a *utilizzare* questa diversità. Dovrà, secondo la Weil, passare da una comprensione intellettuale del mondo a una comprensione che, partendo dalla purificazione operata dall'intelletto, *ritorni* al corpo e utilizzi il rapporto tra corpo e mondo per superare la distanza – mai del tutto “insopprimibile e, tuttavia, appropriabile”⁴⁸ – che lo costituisce. Questa conoscenza di grado superiore è quella che soltanto l'azione come lavoro [*travail*] può realizzare.

Simone Weil presenta quindi lo schema del lavoro come ciò che chiude il cerchio in cui si rincorrono il corpo sensibile (immaginazione), l'intelletto ‘geometra’ (percezione) e la materia estesa (combinazione di immaginazione e percezione) in un'azione che situa l'uomo nel mondo come compresenza di spirito e

⁴⁷ Nell'allontanarsi da Cartesio, si registra negli appunti delle lezioni una progressiva rivalutazione di Spinoza, al quale l'Autrice sembra riconoscere una più adeguata teoria sulle passioni, “più realistica e meno prometeica” di quella di Cartesio, W. TOMMASI, *Simone Weil: segni, idoli simboli*, cit., p. 73.; Al movimento verso il pensiero spinoziano Wanda Tommasi dedica un'analisi ampia e puntuale, alla quale tuttavia si crede dover precisare che il progressivo ridimensionamento del ruolo della volontà non si fa strada nel pensiero della Weil in forza della presa d'atto del carattere illusorio della libertà di scelta (cfr. p. 70). Come si espliciterà *infra*, la Weil non ha mai definito la libertà se non come un rapporto del pensiero con l'azione. Anche nei *Frammenti sulla libertà*, del 1926, la filosofa parigina insiste sul rapporto tra libertà e pensiero, e non tra libertà e potere. Infatti, ciò che sperimenterà in fabbrica e che segnerà la conversione – più che la rinuncia – rispetto alle premesse giovanili è la mutilazione che la catena di montaggio provoca sul pensiero di chi vi lavora. Sulla risonanza spinoziana in Simone Weil si vedano anche A. GOLDSCHLAGER, *Simone Weil et Spinoza : essai d'interprétation*, Sherbrook, 1982; R. ESPOSITO, *Categorie dell'impolitico*, Bologna, 1999; R. BODEI, *Geometria delle passioni*, Milano, 1991.

⁴⁸ M. AZZALINI, *op. cit.*, p. 29. “E come nessuno, neanche Cartesio, può recitare il ruolo di Cartesio nella sua stanza riscaldata se non per pochissimo tempo, la lungimiranza cartesiana è inutile se non vi si aggiunge una saggezza che riguardi non più lo spirito puro, ma il composto di anima e corpo”, S. WEIL, *La percezione o l'avventura di Proteo*, cit., p. 157.

corpo⁴⁹. La qualità ontologica che resta assegnata al lavoro, secondo lo schema appena delineato, si definisce come *legge di ricongiunzione*; ricongiunzione che, nell'azione, si attua tra sensibilità e intelletto e tra soggetto e oggetto. Il primo incontra il secondo innanzitutto attraverso la mediazione delle leggi matematiche e fisiche – specchi dell'universo; ma queste leggi dell'universo entrano a far parte – della conoscenza senza esaurirla.

Nelle pagine che stiamo esaminando, l'Autrice presenta la geometria come “la sola fisica generale”⁵⁰: suo compito è segnalare al pensiero, precisamente, quell'ineliminabile condizione di esistenza che colloca l'uomo in uno spazio e non in un altro, e in un luogo dal quale è possibile pensare il passato e il futuro. La geometria è dunque la concettualizzazione che rende il mondo pensabile in termini di spazio e, di conseguenza, di tempo⁵¹. La scienza comunica all'uomo in quali modi l'universo esiste *indipendentemente* da lui, la cui esistenza si colloca in uno spazio e in un tempo ed è, all'opposto, condizionata e non indipendente. Le idee che muovono dalla geometria – la matematica e la fisica – e che il pensiero trova affrancandosi dall'immaginazione formulano una *lettura* del mondo e, così, creano un accesso alle possibilità del pensiero. Questa lettura, come già anticipato, non è pensata dalla Weil in termini di mera corrispondenza, eppure matematica e fisica rappresentano comunque dei livelli di lettura imperfetti, superficiali, “garanti di certezza, ma non di verità”⁵². Per l'Autrice, esse non garantiscono, di per se stesse, una conoscenza effettiva o completa, perché l'indipendenza del mondo che esse leggono non è assunta su di sé dall'individuo, fino a che non si trasforma in azione.

⁴⁹ Come si è già avuto modo di rilevare, il dualismo imputato al pensiero e alla mistica weiliana ci sembra non trovare fondamento nell'ontologia weiliana; il nodo centrale è che la *separazione* tra corpo e spirito non è affatto implicata dalla loro *opposizione*. Come rileva Salvatore Obinu, tra spirito e materia non c'è adesione né separazione. È proprio nel cercare di ridefinire in termini nuovi il rapporto tra materialità e spiritualità che Simone Weil elabora la sua filosofia (del lavoro): *soltanto* nell'incontro con la materia, lo spirito esce dalla sua ‘infanzia felice’ e consente all'uomo di prendere posizione nel mondo; vale a dire, di assumere la sua esistenza in termini di libertà e moralità. Cfr. S. OBINU, *L'ontologia weiliana tra materia e libertà* in G. INVITTO, cit.

⁵⁰ S. WEIL, *La percezione o l'avventura di Proteo*, cit., p. 158.

⁵¹ Come si è già precisato, questo lavoro non si addentra nel percorso argomentativo, ricco, complesso e certamente fondativo, che la Weil svolge intorno ai fondamenti della scienza. È comunque opportuno rilevare la preferenza che l'Autrice accorda alla geometria rispetto all'algebra, laddove il discrimine tra le due sta proprio nel fatto che mentre la prima è ‘costretta’ a superare l'immaginazione, la seconda ne resta completamente sganciata. Mentre la geometria, infatti, agisce all'interno dello spazio e del tempo, l'algebra ne prescinde strutturalmente.

⁵² M. AZZALINI, *op. cit.*, 32.

Allora, una volta purificata “l'apparenza da ogni mescolanza con l'opinione”⁵³, è necessario compiere un passo ulteriore, che consiste nel prendere atto che la materia estesa, così conosciuta, ci è indifferente. Questa indifferenza che strutturalmente separa soggetto e oggetto è un concetto chiave della filosofia e della mistica weiliana ed è ciò che fonda la ragion d'essere dell'azione: se siamo in condizione di potere e dovere agire, è precisamente perché il mondo è posto ad infinita distanza da noi, una distanza che la scienza formula in simboli e teoremi, ma che di cui soltanto l'azione è prova invincibile. Il lavoro si configura a partire da questa costitutiva distanza: l'uomo è costretto a lavorare perché la materia non è direttamente appropriabile (se non nell'immaginazione) dall'io che progetta e vuole⁵⁴; non lo è perché l'uomo non può rendersi indipendente dallo spazio e dal tempo; e, per questo, non posso fare a meno di progettare senza sottomettermi per ciò stesso all'ineliminabile presenza di “qualcosa tra ciò che sono e ciò che voglio essere”⁵⁵, in cui il desiderio è sempre in un luogo *diverso* dalla sua soddisfazione⁵⁶.

Ma questa legge “perpetuamente subita” è presupposto dell'azione e fondamento della conoscenza. La necessità che mi costringe a passare per punti intermedi, che mi impedisce di sentire *contemporaneamente* alla mia sete la gola “rinfrescata dall'acqua fredda”⁵⁷, è infatti ciò che mi consente una presa effettiva sul mondo: una presa non illusoria, come accade nell'immediatezza del sogno, in cui tutto è presente, simultaneo e indistinto⁵⁸; e nemmeno meramente teorica, come accade al pensiero fermo alla percezione, che “riducendo le sensazioni a segni

⁵³ S. WEIL, *La percezione o l'avventura di Proteo*, cit., p. 157.

⁵⁴ Per un'analisi delle consonanze tra Simone Weil, Martin Heidegger e Jean Paul Sartre sul concetto di esistenza come progettar-si, si veda B. MACLANE, *Les premières idées de Simone Weil sur la perception: Simone Weil et Jean Paul Sartre*, in *Cahier Simone Weil*, tome V, n. 1, mars 1982.

⁵⁵ S. WEIL, *Il lavoro come mediazione*, in S. WEIL, *Primi scritti filosofici*, cit., p. 197.

⁵⁶ “Volere è ciò che in qualche modo costituisce il mio essere; – spiega infatti l'Autrice – il volere è come un rapporto tra me e ciò che voglio far essere, e che non è. Ma per l'esistenza della cosa antagonista, questo rapporto è spezzato, nel senso che l'esistenza di questo oggetto del mio volere, che non è, non dipende affatto dal mio volere stesso, ma da un cambiamento che non è di per se stesso oggetto della mia volontà”, S. WEIL, *Il tempo*, in S. WEIL, *Primi scritti filosofici*, cit., p. 178.

⁵⁷ S. WEIL, *Il lavoro come mediazione* cit., p. 197.

⁵⁸ Infatti, nel “fidarsi” dell'immaginazione “il mondo sarà sempre solo una causa di tristezza o di gioia, oppure, dato che io penso che la causa abbia la stessa natura dell'effetto, esso sarà una volontà estranea alla mia, temibile, bene o mal disposta; esso non sarà mai l'ostacolo”, S. WEIL, *Scienza e percezione in Cartesio*, cit., p. 76.

fornisce soltanto una carta dei lavori possibili”⁵⁹. È il farsi materia attraverso il lavoro, per la Weil, la via della conoscenza *effettiva*⁶⁰.

Questo processo è indiretto: l’azione è sempre uno scontro con l’altro da sé e, pertanto, agire significa porre in essere movimenti indifferenti al mio volere. Questo altro è tale in quanto è anch’esso indifferente al mio volere: l’oggetto-altro e il soggetto-che vuole rispondono entrambi alle proprie *condizioni di esistenza*. La fenomenologia del lavoro assume nel pensiero di Simone Weil connotati apparentemente paradossali: pur essendo presa sul mondo, l’*action travailleuse* non si connota come l’esercizio di un potere, ma invero come il suo contrario, come una sottomissione alla necessità. Il lavoro è la prova di ciò che di volta in volta è necessario compiere affinché, a partire dalle condizioni di esistenza, soggetto e oggetto si incontrino e il primo possa modificare il secondo:

Il fatto che trascinare questa grossa pietra fino a questo cantiere è un lavoro, che cosa vuol dire? Che devo fare una successione di movimenti indipendenti dal progetto e dall’opera, dipendenti da ciò che esiste⁶¹.

Dovrebbe sembrare ora chiaro come l’*action travailleuse* risponda ad una legge di ricongiunzione: essa è movimento che sempre istituisce un rapporto, rapporto tra il desiderio e la sua soddisfazione, tra ciò che è e ciò che ancora, qui non è⁶²; ma, anche, rapporto tra “me che progetto” e “me che compio”⁶³, in una dialettica di scontro e di incontro, di sottomissione e di dominio che media tra movimento del corpo e movimento dello spirito. Più in generale:

Lavorare è immettere il proprio essere, anima e carne, nel circuito della materia inerte, farne l’intermediario tra uno stato e un altro di un frammento di materia, farne uno strumento. (...) I movimenti del corpo e l’attenzione dello spirito sono funzione delle esigenze dell’utensile, che a sua volta è adattato alla materia del lavoro⁶⁴.

⁵⁹ M. AZZALINI, *op. cit.*, p. 32.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, p. 31.

⁶¹ S. WEIL, *Il lavoro come mediazione*, cit., p. 195.

⁶² A ulteriore chiarimento della legge del lavoro come legge di mediazione si consideri un altro esempio che la Weil presenta “[Q]uando voglio alzare un oggetto pesante a una certa altezza per mezzo di un argano, l’arrivo dell’oggetto all’altezza voluta non consegue direttamente dal mio desiderio, ma dai movimenti intermedi, quali la formazione di nodi, di giri dati a una manovella; questi movimenti si scompongono in tante parti quante vogliamo e, in ognuna di quelle parti del lavoro, la materia ignora a che cosa è utile”, *ibidem*, p. 199.

⁶³ *Ibidem*, p. 197.

⁶⁴ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 267.

Mentre Karl Marx intendeva il lavoro come ricambio organico dell'uomo con la natura, la Weil pone l'essenziale dell'*action travailleuse* nell'appropriazione di ciò che è originariamente lontano attraverso la mediazione. In questo, il lavoro è incontro con il reale, nel senso che si preciserà *infra* e che ne costituisce l'apertura al trascendente. Il lavoro come mediazione è movimento che istituisce unità tra ciò che è e ciò che (ancora) non è. Proprio del lavoro, quindi, non è tanto il contrapporsi con la natura, sottomettendola, ma il contrapporsi con l'alterità, obbedendole in modo attivo⁶⁵.

1.4. Legge di esistenza, legge di conoscenza, legge di libertà

Fino a questo punto, la concettualizzazione del lavoro weiliana ci presenta l'*action travailleuse* come essenzialmente strumentale: il lavoro, come dominio del mondo attraverso il dominio delle passioni, appare come mera ποίησις. Traspaiono, tuttavia, ulteriori connotazioni che permettono di inquadrare la struttura immaginazione/percezione/azione in una prospettiva diversa, tale per cui la legge di ricongiunzione in atto nel lavoro vale a configurarlo in termini di πράξις. Infatti, individuando il principio del lavoro nella dinamica relazione-ricongiunzione, l'Autrice lascia emergere una valenza conoscitiva ed esistenziale che mal si concilia con il riduttivismo di una visione meramente strumentale del lavoro. Più propriamente, l'azione in cui il pensiero raggiunge il mondo resta a nostro avviso configurata come dispositivo che comunica un sapere sul soggetto. Se così è, si comprende in che senso la filosofia di Simone Weil sia stata principalmente interpretata come *filosofia del lavoro*⁶⁶.

Ripercorriamo brevemente gli argomenti suesposti: dalle pagine degli scritti giovanili, il lavoro emerge come relazione che risolve il dualismo corpo/spirito, soggetto/oggetto, uomo/mondo, senza segnare la prevalenza dell'uno sull'altro ma fondando la loro relazione su un termine medio che li ricongiunge: l'azione

⁶⁵ Questo schema è peraltro ripreso nell'analisi di Francesco Totaro e giudicato come maggiormente esplicativo a rendere conto del carattere di mediazione del lavoro. Cfr. F. TOTARO, *Non di solo lavoro*, Milano, 1998, p. 104.

⁶⁶ Il che si può leggere anche in questi termini: per Simone Weil, l'unica filosofia possibile è una filosofia del lavoro. Cfr. A. NEGRI, *Simone Weil e il "nuovo ordine industriale"* in G. INVITTO, *op. cit.*

(attraverso la percezione e il suo lavoro sull'immaginazione). Paradossalmente, se possiamo agire soltanto a condizione di uscire dal sogno, possiamo agire soltanto perché, fuori dal sogno, la materia ci è antagonista⁶⁷ e domanda, prima che di essere modificata, di essere riconosciuta come tale e appresa attraverso azioni che mediano. Allora, se la realtà non si dà all'uomo se non in forma indiretta, e il lavoro è l'intermediario, ecco che quest'ultimo appare come *legge di conoscenza*: la vera saggezza è di sapere che c'è un mondo, scrive la stessa Weil, cioè una materia che solo il lavoro può cambiare. Questa è la funzione che in ultima analisi resta affidata alla ragione cartesiana, secondo la direzione espressa in *Scienza e percezione in Cartesio*⁶⁸.

Occorre tuttavia precisare cosa significhi 'cambiare il mondo': non si tratta, per la Weil, di sottrarlo alla sua alterità, ma di assumere questa alterità e sulla base di questa unire corpo e spirito, cioè agire⁶⁹: non è possibile agire senza trovare *l'ostacolo*. Ci sembra cioè chiaro che il principio realmente fondativo dell'atto-lavora non è da rintracciare nel segno che l'uomo lascia sulla materia ma su quell'appropriazione che risulta dall'opposizione – dal *riconoscersi come altro* – che mette l'uno davanti all'altra. Modificando l'oggetto su cui l'azione si esercita, il lavoro modifica l'agente: il materiale fornito dall'immaginazione viene 'raffinato' e tradotto a livello percettivo per poi essere rielaborato ulteriormente tradotto in azione attraverso un movimento in cui il corpo, obbedendo al pensiero, obbedisce al mondo stesso. La trasformazione delle sensazioni in pensieri "sempre più semplici ed evidenti"⁷⁰ e il mettersi del corpo sotto la direzione di questi implica una trasformazione che, prima di tutto, è il soggetto a fare su se stesso. Agire significa uscire da se stessi e incontrare un'opposizione. In questo movimento, si coglie "la pura estensione, sempre esterna a sé, materia dei nostri lavori, che non parla, non

⁶⁷ "Il lavoro esprime l'opposizione tra l'anima e la materia. Ma non solo questa opposizione; altrimenti nessun lavoro riuscirebbe. Il lavoro, in quanto proviene da un'intenzione dell'anima e termina in un riflesso conforme a questa intenzione, esprime l'unione dell'anima e della materia, ne esprime l'opposizione non per il fatto che a volte il lavoro non riesce, ma per il fatto che il lavoro può sempre non riuscire, componendosi in una serie di cambiamenti indipendenti gli uni dagli altri", S. WEIL, *Il lavoro come mediazione*, cit., p. 199.

⁶⁸ Cfr. ancora A. NEGRI, *op. cit.*, p. 8 e ss.

⁶⁹ Annota Simone Weil negli appunti preparatori a *Il tempo* che "il lavoro non è definito da cambiamenti compiuti, è un atto dello spirito, attraverso il quale il corpo umano è preso solamente come utensile, le emozioni solamente come segni, in vista di movimenti concatenati che seguono le leggi della materia per un fine posto in precedenza", cfr. nota 60 di S. WEIL, *Il tempo*, in S. WEIL, *Primi scritti filosofici*, cit., p. 199.

⁷⁰ M. AZZALINI *op. cit.*, p. 30.

pensa, né vuole”⁷¹. Qui sta il principio del lavoro. La materia è domata nel momento in cui Menelao va a combinare un pensiero che la decodifichi in leggi scientifiche (la renda utilizzabile) con una presa effettiva su di essa, cosicché l’azione non è mai né atto puro dello spirito né mero movimento del corpo ma movimento *metodico* che, continuamente mediando tra spirito e corpo, ricongiunge il soggetto all’oggetto, fa di un progetto un’opera⁷²:

La legge dei lavori è la legge che impone a tutti i nostri progetti, non appena passiamo all’azione le condizioni create in qualche modo dall’universo per i suoi cambiamenti; e inversamente, quelle condizioni noi le conosciamo solo tramite il lavoro⁷³; la legge dei miei lavori è dunque anche la legge del mondo⁷⁴.

Così, il lavoro è per la Weil legge di conoscenza in un duplice senso:

- i) è ciò che porta a compimento l’atto dello spirito, che soltanto traducendo l’idea in azione può appropriarsi dell’oggetto, senza arrestarsi al livello di un pensiero teorico⁷⁵.
- ii) Corrisponde a quella forma di conoscenza che sola può dirsi ‘unica saggezza’: nell’esperire la materia antagonista l’uomo acquista garanzia “di essere nella realtà piuttosto che in un sogno”⁷⁶, di essere cioè in un tempo e in uno spazio.

Ma in quest’ultima connotazione, la legge del lavoro prova all’uomo anche le condizioni della sua esistenza, qualificandosi così ulteriormente come *legge di esistenza*. Soltanto lavorando uomo e mondo si rendono presenti l’uno all’altro;

⁷¹ S. WEIL, *La percezione o l’avventura di Proteo*, cit., p. 162.

⁷² Come rileva Chiara Zamboni, azione e pensiero si dispongono su due registri tra loro opposti: mentre la prima è limitata al contesto, il secondo abbraccia l’universale – il presente, il passato, il futuro – tuttavia, soltanto attraverso l’azione può sottrarsi all’indeterminazione dell’universale e comprendere la realtà. Il pensiero può comprendere sempre e soltanto in quanto legato ad un corpo, ad un ‘qui’ ed ‘ora’. Cfr. C. ZAMBONI, *Interrogando la cosa. Riflessioni a partire da Martin Heidegger e Simone Weil*, cit., p. 249.

⁷³ S. WEIL, *Il tempo*, cit., p. 189.

⁷⁴ S. WEIL, *La percezione o l’avventura di Proteo*, cit., p. 158.

⁷⁵ “L’operaio può essere portato fuori dalla caverna, i membri dell’Accademia delle scienze possono muoversi tra le ombre” *ibidem*, p. 161. Si dirà nel prosieguo dell’indagine come l’essenza del lavoro stesso sia poi concepita dall’ ‘ultima’ Simone Weil come un atto di contemplazione. Per ora la differenza tra ‘lavorare’ e ‘contemplare’ ci è utile a marcare la differenza ontologica tra una presa di posizione nel mondo e un atto di assenso a ciò che esiste.

⁷⁶ M. AZZALINI, *op. cit.*, p. 32.

C'è sempre qualcosa tra ciò che sono e ciò che voglio essere; la mediazione è la mia propria legge. Questa legge del lavoro è ciò che dà corpo ai sogni della sera⁷⁷.

È forse per questa doppia valenza, epistemologica ed esistenziale, che la Weil vede nel lavoro l'unico punto di partenza dell'*unica* filosofia possibile. A ben vedere, se il lavoro come mediazione è legge di esistenza, è perché quest'ultima manifesta un meccanismo contraddittorio: in quanto regolata dalla legge di mediazione, l'esistenza si configura originariamente come intersezione tra la capacità di trascendersi e la datità del mondo. La datità del mondo è implicita nel fatto che, appunto, nulla mi è dato immediatamente; questa datità rende necessario pro-gettarsi. Non si vede come vi potrebbe essere progetto, infatti, se l'uomo non si trovasse in un 'già dato' e non avesse la capacità di trascendere questo 'già' che contrassegna il mondo, se stesso e la relazione tra i due; non avesse, cioè, la capacità di assumere su di sé la realtà per poi trascenderla in altro⁷⁸. Si vede, allora, come l'ontologia del lavoro sia correlata all'ontologia dell'umano, poiché nel lavoro si mostra ciò che è più propriamente, originariamente, struttura il nostro essere nel mondo. Vi è una correlazione ontologica tra *ma loi propre*, che è di progettarmi e trascendermi, e il lavoro come "successione di azioni che non hanno alcun rapporto diretto, né con la prima emozione, né con lo scopo perseguito, né le une con le altre"⁷⁹. È al nostro essere, cioè al pensiero, che appartiene la possibilità, annota la Weil nell'*Esistenza e l'oggetto*; questa è estranea alla materia; alla materia appartiene soltanto la necessità. Si apre qui un'altra importante correlazione, che l'Autrice presenta inserendo il momento del lavoro come termine di medietà: la relazione tra necessità e libertà.

All'asse cartesiana dell' 'io penso'/'io posso' Simone Weil sostituisce l'asse che congiunge l'esistere, il pensare e il conoscere sotto il segno dell'azione efficace. La relazione tra uomo e mondo su cui si fonda l'essenza del lavoro è l'esperienza primordiale di antagonismo tra il primo e il secondo. Ebbene, non si può non vedere qui una corrispondenza tra la necessità (nostra) di passare attraverso intermediari e quella qualità ontologica della materia che Simone Weil legge, appunto, come

⁷⁷ S. WEIL, *Il lavoro come mediazione*, cit., p. 197.

⁷⁸ In senso contrario cfr. C. ZAMBONI, *Interrogando la cosa. Riflessioni a partire da Martin Heidegger e Simone Weil*, cit.

⁷⁹ S. WEIL, *La percezione o avventura di Proteo*, cit., p. 142.

*necessità*⁸⁰. Altro non è, la necessità, che la forza del ‘già’ dato: la materia si presenta non soltanto come altro ma, anche, come indipendente da noi; essa è cioè tale in quanto possiede una sua struttura e obbedisce, allo stesso modo dell’uomo, a proprie (e diverse) condizioni di esistenza. Scrive Simone Weil che è precisamente questa ‘precedenza’ a costituire l’origine del lavoro, come una primigenia “maledizione”:

Se voglio vedere sul tavolo un libro che è sul pavimento, sarò soddisfatto solo quando avrò raccolto il libro e l’avrò sollevato per tutta l’altezza che separa il tavolino dal pavimento. (...) Se immaginiamo che al mio posto vi sia un idiota, un criminale, un eroe, un saggio, un santo, non vi sarà alcuna differenza⁸¹.

Come si è già accennato sopra, Nei *Primi scritti filosofici* e in *Scienza e percezione in Cartesio*, la necessità, segno dell’eteronomia dell’oggetto, è presentata dalla giovane Weil come quel meccanismo della natura che appare all’uomo in “leggi di variazioni determinate da rapporti fissi e invarianti”⁸². Attraverso la percezione, lo spirito *rilegge* questi meccanismi nella geometria, “la sola fisica generale”⁸³, lo schema dell’azione che lavora. Della necessità geometrica sono matrici il tempo e lo spazio: questa legge inesorabile è limite e, contemporaneamente, principio dell’azione che lavora (“La genèse du temps et celle du travail sont simultanées”⁸⁴). Rovesciando i termini: “è soltanto per la prova del lavoro che mi sono dati, e sempre insieme, tempo ed estensione, il tempo come la condizione, l’estensione come l’oggetto della mia azione”⁸⁵. Abbiamo già visto come il lavoro sia, in questo suo attestare le condizioni della nostra esistenza, principio di conoscenza.

⁸⁰ Il principale testo di riferimento per la comprensione di questo concetto chiave è *A proposito della dottrina pitagorica*, composto (insieme agli altri tesi raccolti come *Intuizioni precristiane*) tra il novembre 1941 e il maggio 1942, tra Marsiglia e Casablanca. È in questa sede – uno dei suoi ultimi scritti – che Simone Weil ricostruisce più accuratamente il concetto di necessità, portando a maturazione e rileggendo in una prospettiva più ampia, ‘imbevuta’ di spirito greco, quanto teorizzato nei dieci anni successivi a *Scienza e percezione in Cartesio* e ai suoi *Primi scritti filosofici*.

⁸¹ S. WEIL, *La scienza e noi*, in S. WEIL, *Sulla scienza*, cit., pp. 114-115.

⁸² S. WEIL, *A proposito della dottrina pitagorica* in S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 192.

⁸³ S. WEIL, *La scienza e noi*, cit., p. 158.

⁸⁴ R. CHENAVIER, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, cit., p. 105.

⁸⁵ S. WEIL, *Il tempo*, cit., p. 173.

Che questa indifferenza del tempo – “condizione imposta dalla materia non ai miei lavori, ma ai lavori”⁸⁶ – ci costringa al lavoro e che soltanto attraverso il lavoro l’uomo possa appropriarsi del mondo, assume per la Weil centralità nella definizione del concetto di libertà; peraltro, è questa ulteriore valenza a gettare le basi per pensare al lavoro in termini di “causalità morale”⁸⁷ e di spiritualità, a rendere manifesta l’intersezione che il lavoro presenta tra sfera del conoscere e la sfera dell’agire morale. Si badi bene, non è il concetto di potere che si dispiega attraverso *le travail* a dare contenuto alla nozione weiliana di libertà; se l’ ‘io posso’ weiliano è presupposto per l’appropriazione del mondo, il potere come dominio sul mondo non è affatto implicato in questo atto di appropriazione. Occorre, invero, leggere la libertà proprio come polo opposto e *complementare* della necessità, in una dialettica che, ancora una volta, vede il costituirsi di entrambi i termini strutturalmente legato alla loro opposizione⁸⁸. Non vi può essere, cioè, libertà (del e per l’uomo) senza che la materia – il mondo che circonda il suo agire – si configuri come una necessità: “l’idea di *necessità* non basta. Non ha senso che in funzione di un’azione almeno concepita come possibile. Di una volontà che tutti quegli ingranaggi arrestano e usano. Di una libertà”⁸⁹. Assenza di necessità e assenza di libertà vengono eguagliate, nello stesso frammento, alla casualità, – *hasard* – : una libertà senza necessità è, logicamente, *absence de liberté*⁹⁰.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 186, c.vo nostro.

⁸⁷ Cfr. il titolo del saggio di Monia Azzalini.

⁸⁸ Possiamo qui anticipare uno dei concetti cardine della filosofia weiliana, che sarà ripreso più approfonditamente nel prosieguo e che tornerà in molte parti dell’itinerario di pensiero che intendiamo presentare qui: all’uomo, scrive Simone Weil, non è permesso liberarsi della contraddizione, ma solo di farne buon uso: “nessun pensiero umano è valido se la correlazione dei contrari non è riconosciuta”, S. WEIL, *L’avvenire della scienza*, in S. WEIL, *Sulla scienza*, p. 157. Ancora, “[L]a contraddizione – e Platone lo sapeva bene – è l’unico strumento del pensiero che innalza. Ma vi è un uso legittimo e un uso illegittimo della contraddizione. L’uso illegittimo consiste nel combinare insieme delle affermazioni incompatibili come se fossero compatibili. L’uso legittimo consiste, quando due verità incompatibili s’impongono all’intelligenza umana, nel riconoscerla come tali e nel farne, per così dire, due braccia d’una tenaglia, uno strumento per entrare indirettamente in contatto col dominio della verità trascendente, inaccessibile alla nostra intelligenza”, S. WEIL, *Oppressione e libertà*, Milano, 1956, p. 225. Peraltro, rileva Maria Concetta Sala che propriamente, nel pensiero di Simone Weil la contraddizione è tale per cui “la coppia dei contrari necessità e libertà (...) hanno bisogno di un’armonia che non è soluzione, scioglimento della contraddizione, bensì di una *chiave* che li tenga racchiusi insieme, e li mantenga in un ordine del mondo”, M.C. SALA, *Il promontorio dell’anima*, saggio introduttivo a S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. XVII.

⁸⁹ S. WEIL, *Œuvres complètes I: Appendice I, Sur la pensée et l’action, La nécessité*, Paris, 1988, p. 372.

⁹⁰ Configurandosi come necessario, l’ordine del mondo non ha nulla di casuale. La casualità è per Simone Weil una dimensione che appartiene esclusivamente all’immaginazione, al pensiero non

Ma in che modo la necessità – e soltanto questa – offre allora all'uomo la possibilità di incarnare la sua libertà?

Di nuovo, è il lavoro a rendere *utilizzabile* questa contraddizione⁹¹: esso fa da termine medio non soltanto all'opposizione soggetto/oggetto ma anche, e specularmente, all'opposizione libertà/necessità. Precisamente, sono l'azione efficace e il pensiero ordinatore a cui obbedisce che tengono insieme i due poli, facendo dell'opposizione libertà/necessità un'armonia (e nondimeno, comunque, un mistero⁹²). Come correttamente rileva Robert Chenavier, la necessità viene 'modellata' come tale già dalla percezione; tuttavia, "ce qui est vrai de la perception est plus vrai encore dans le travail. La perception de l'homme au travail est ce qui permet de passer de l'expérience du monde sensible, tangible, à la connaissance de ce qui est réel dans ce monde sans être tangible, la nécessité"⁹³. Allora, si può concludere che la libertà si realizza nel momento in cui, attraverso l'azione metodica, spirito e corpo obbediscono alla necessità dell'estensione. L'ordine necessario, a sua volta, non sarebbe tale se non incontrasse uno spirito che nelle trame della necessità coglie il mondo: in sé per sé, infatti, la necessità è intangibile, è pura astrazione; per questo la materia è il "supporto", che peraltro, per noi, "è semplicemente ciò che è sottoposto a necessità", senza che "ne sappiamo altro"⁹⁴. Dove l'idealismo sembra tornare in agguato, il pensiero di Simone Weil ancora una volta cerca di virare mettendo a fuoco la distinzione tra materia e necessità (che peraltro ha senso soltanto alla luce della correlazione spirito/estensione); e a farlo, di nuovo, senza cadere nella temuta alternativa idealismo/materialismo:

L'apprendista filosofo direbbe che gli astri non descrivevano ellissi che dopo Keplero, cosa che va contro il senso comune. La verità è che essi non descrivevano ellissi prima del pensiero, né alcuna specie di curva; ma dal momento in cui un uomo pensa, la materia diviene *sorella* del suo spirito, poiché egli ha un corpo; essa è governata da leggi, *sia che egli conosca queste leggi, sia che non le conosca*⁹⁵.

ancora risvegliato al mondo. Sarà proprio la casualità a cui l'operaio è spesso sottoposto in fabbrica ad essere denunciata dalla Weil come causa di alienazione.

⁹¹ Da intendersi, come si evidenzia nella nota precedente, come correlazione tra contrari, non come errore logico.

⁹² Come afferma la stessa Weil in S. WEIL, *A proposito della dottrina pitagorica*, cit., p. 192.

⁹³ R. CHENAVIER, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, cit., p. 105.

⁹⁴ S. WEIL, *A proposito della dottrina pitagorica*, cit., p. 193.

⁹⁵ S. WEIL, *L'esistenza e l'oggetto*, in S. WEIL, *Primi scritti filosofici*, cit., p. 124, c.vi nostri.

L'indipendenza del mondo implica la presenza di una soggettività rispetto alla quale rendersi indipendente: se alle leggi del cosmo lo spirito può soltanto conformarsi, è perché il pensiero è in grado di farsi spirito, cioè di rendere la materia intelligibile, "sorella". Lavorare non è altro che decidere in ogni momento di conformarsi al 'già' dato; incontrare la materia *legendola come* necessità che s'impone al pensiero e all'azione; tanto più questa sarà quindi efficace quanto più profonda si faccia questa lettura dell'universo e più stretto il contatto tra il movimento e il pensiero. "Plus on agit mal, plus on a le choix des moyens"⁹⁶ scrive Simone Weil a proposito dell'azione; e, d'altra parte, "plus on pense librement, moins on a de choix"⁹⁷. È questo il significato di quell' 'obbedienza passiva' in cui Simone Weil risolve la nozione di libertà. L' 'io posso' si sostanzia in un atto che non va a sottoporre ma che *si* sottopone: "l'uomo comanda alla natura obbedendole"⁹⁸ significa "accettare senza subire l'eteronomia della materia"⁹⁹. È questa formula – scrive la Weil nelle *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* – a definire "il lavoro vero, quello che rende gli uomini liberi": "un atto di sottomissione cosciente alla necessità"¹⁰⁰. Segue che:

La libertà autentica non è definita da un rapporto tra il desiderio e la soddisfazione, ma da un rapporto tra il pensiero e l'azione¹⁰¹.

Il lavoro, come sintesi tra pensiero e azione, diventa così il luogo primario in cui esercitare questa libertà. È importante rilevare come Simone Weil tenti, singolarmente, di rielaborare la nozione di libertà non come proprietà dell'azione o del giudizio ma come *presupposto* affinché azione e giudizio si diano e si diano insieme. Lungi dal costituire un ideale astratto o un valore sociale, la libertà è radicata nell'uomo come necessità ontologica: essa non può essere rivendicata, perché non si può né cedere né contrattare, ma soltanto attuare, connaturata com'è all'essere umano; a poter essere rivendicate saranno soltanto le condizioni che ne

⁹⁶ S. WEIL, *Appendice I, Sur la pensée et l'action, La nécessité*, cit., p. 372.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Milano, 2008, p. 106.

⁹⁹ M. AZZALINI, *op.cit.*, p. 37.

¹⁰⁰ S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 106.

¹⁰¹ *Ibidem*.

consentono l'esercizio¹⁰². Si potrebbe così parafrasare l'equazione riportata sopra definendo la libertà come ciò che sta in rapporto con la realtà, laddove “il reale e la necessità sono la stessa cosa”¹⁰³ e la realtà, dunque, non è altro che “necessità supportata dalla materia”¹⁰⁴.

2. Il lavoro e l'amore: termini di una filosofia realista

2.1. La via del realismo

Filosofia della conoscenza e filosofia morale appaiono nel pensiero weiliano strettamente correlate, nell'inscindibilità delle questioni da cui originano: “se si può spiegare tutto mediante il corpo oppure mediante l'anima o se dobbiamo far intervenire entrambi”¹⁰⁵ è il problema al centro delle *Lezioni di filosofia* pronunciate a Roanne¹⁰⁶, nel presupposto che “dalla risposta ad essa dipende il modo in cui sarà considerata la vita morale”¹⁰⁷. Indiscindibili appaiono altresì nella costituzione dell' ‘oggetto ontologico’ lavoro. Si è già detto che il nesso che l'Autrice individua tra etica e lavoro si esprime nella libertà, nel movimento in cui lo spirito, attraverso la conoscenza, si appropria della materia sottomettendovisi. Questa obbedienza passiva, che per la Weil forma una cosa sola con la libertà, è atto di consenso, espressione di un assenso.

Il pensiero weiliano che si costruisce tra idealismo e materialismo ci sembra assumere i connotati di un pensiero realista, di un realismo tuttavia eterodosso rispetto alle correnti che la tradizione filosofica ha visto imporsi sull'epistemologia e

¹⁰² Si approfondirà questo punto nel capitolo seguente, esaminando il rapporto tra la libertà come definizione stessa del lavoro e il suo esplicarsi nei meccanismi sociali.

¹⁰³ S. WEIL, *Appendice I, Sur la pensée et l'action, La nécessité*, cit., p. 376.

¹⁰⁴ M. C. SALA, *op.cit.*, p. XXII.

¹⁰⁵ S. WEIL, *Lezioni di filosofia*, cit., p. 22.

¹⁰⁶ Corre l'anno 1933 quando Simone Weil assume l'insegnamento al liceo femminile di Roanne, dove l'allieva Anne Guérithault raccoglie gli appunti poi editi come *Lezioni di filosofia*. È per la Weil l'anno di una svolta: l'abbandono della militanza politica e sindacale e, a fine anno, la sospensione dell'insegnamento per l'esperienza in fabbrica, dove lo studio compiuto fino a quel momento viene messo alla prova della prassi. Oltre agli appunti raccolti dalla Guérithault nel testo sono inseriti frammenti, annotazioni, piani di lavoro riferibili agli anni di insegnamento presso i licei francesi di Le Puy (1931-1932), Auxerre (1932-1933), Roanne (1933-1934), Bourges (193-1936), Saint-Quentin (1937).

¹⁰⁷ S. WEIL, *Lezioni di filosofia*, cit., p. 22.

sull'etica moderne¹⁰⁸. Il termine 'realtà' è di per se stesso filosoficamente così carico di assunzioni che esulerebbe dagli intenti di questa ricerca scandagliare la storia della sua definizione; la Weil stessa evita di chiuderlo in un'etichetta, ma dai suoi scritti è nondimeno ricavabile un continuo accento, un'urgenza a percorrere la via verso il reale come contrapposto al *moi* dell'immaginazione. Benché le due voci siano utilizzate in sinonimia, di 'reale' e di 'bene' non si può, per la filosofa parigina, fondatamente parlare in termini definitivi¹⁰⁹. È nella loro indefinibilità – forse, intraducibilità – che entrambi i termini saranno discussi nelle pagine che seguono, per quanto possa apparire incauto argomentare o riferire intorno a concetti che, centrali nella loro funzione, sfuggono a una definizione assiomatica. Ma ci sembra altrettanto corretto affermare che tanto il concetto di 'reale', quanto quello di 'bene' sono almeno formulabili *per negationem*.

Per l'Autrice, l'adesione alla realtà non è tanto una condizione di verità nel senso moderno del termine, che in campo etico e gnoseologico fa coincidere il vero con il risultato della relazione tra uno stato di cose e un giudizio sulle stesse¹¹⁰. Più

¹⁰⁸ È invero un realismo che si riflette in parte nella presa di posizione di Gustave Thibon, amico di Simone Weil e curatore della sua prima antologia di inediti, *Le pesanteur et la grâce*. Si veda G. THIBON, *Ritorno al reale*, Roma, 1972.

¹⁰⁹ Simone Weil riporta a tal proposito il celebre passo della Repubblica, in cui Socrate afferma che il "bene è ciò che ogni anima cerca, ciò per cui essa agisce, presentando che esso è qualche cosa ma ignorando che cosa sia", S. WEIL, *Dio in Platone*, cit., p. 53. Cfr. PLATONE, *La Repubblica*, VI, 505 (=trad. it. p. 311).

¹¹⁰ Nelle *Lezioni di filosofia*, la verità è indicata come espressione del pensiero, non dei fatti empirici, mentre nei *Quaderni* è definita come il luogo vuoto intorno al quale si dispongono gli elementi presi in considerazione. Sostanzialmente non vi è frattura tra le due fasi, poiché in entrambe è presupposta come essenziale lo scarto dell'impersonale, operazione intellettuale e volitiva insieme. Ciò non di meno, Simone Weil declina i termini del vero risultano sganciati dalla matrice volontaristica e intellettualistiche tipiche invece del pensiero moderno, e destinate a sfociare nel dogmatismo, da un lato, o nel relativismo, dall'altro; vale a dire, nella riduzione dogmatica della verità a ciò che è dimostrabile o nel livellamento delle opinioni molteplici. Potrebbe apparire che nel concepire la realtà come molteplicità di piani, la Weil implichi la relatività di ogni presa di posizione su di essa: ogni proposizione che avanzi una pretesa di verità sul come stiano le cose vale allo stesso titolo delle altre (salvo poi avere la forza di imporsi sulle altre). È questa la posizione relativista. Al contrario, la Weil non dissocia il termine 'verità' dal concetto di 'realtà', se non per dire che "la verità è lo splendore della realtà" (S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 218) e che la verità è sempre solo l'universale. Se ne evince che la verità è un riflesso che è possibile cogliere soltanto nell'adesione al reale, vale a dire, nel momento in cui si rende sempre più profonda la lettura del *dato* fino a comprenderne l'unità profonda. Verità implica realtà, ma allora questo implica altresì che il vero resti indisponibile al soggetto, anzi, svincolato proprio da tutto quello che è mera soggettività, e, dunque, inapprendibile. Infatti, negli scritti weiliani, il vero si incontra più frequentemente come aggettivo che non come sostantivo: la verità non è suscettibile di appropriazione, è meglio qualificabile come qualcosa che il reale restituisce allo sguardo, una volta che questo è diventato fino in fondo sguardo: "La verità non è oggetto di amore. Non è oggetto. Si ama qualcosa che esiste, che si pensa e che quindi può essere occasione di verità o di errore. Una verità è sempre la verità di qualcosa. (...) Oggetto dell'amore non è la verità, ma la realtà. Desiderare la verità, è desiderare un contatto diretto con la realtà. Desiderare un contatto

radicalmente, aderire alla realtà consiste in un movimento con cui la soggettività aderisce a quanto esiste al di fuori di sé. Di conseguenza, il vero non corrisponde a “un contenuto esprimibile in un’affermazione”, ma in “desiderio che porta a fare attenzione, vedere, capire, fare lavoro di pensiero”¹¹¹. E il realismo, prima di essere un’opzione epistemologica, si connota come una modalità esistenziale alla quale educarsi, rispetto al quale la filosofia deve farsi incessante ricerca del metodo, secondo l’etimo greco per cui μετά όδός è ciò che apre al pensiero la *via*. L’urgenza di far presa sulla realtà presuppone che il pensiero riesca a dotarsi di un metodo, cioè, che consenta non di *verificare*¹¹² ma di leggere l’intersezione dei diversi piani che la compongono, giungendo così a cogliere, nell’insieme e nella profondità degli stessi, l’unità tra livello dell’essere e livello del dover essere.

Ciò che per la Weil si definisce come la fenomenologia del ‘reale’¹¹³ è l’insieme di due aspetti, necessità e materia, ossia la materia resa oggetto di *entendement*; essere, come materia, e necessità, come dover essere, non sono altro che i due versanti del reale. Non vi è qui una derivazione di un piano dell’altro, né dunque una precedenza ontologica del secondo rispetto al primo. L’elemento di novità che possiamo riconoscere nell’approccio weiliano sta di nuovo in questa ‘terza via’ che fa coesistere essere e dover essere su uno stesso piano: nel concepire cioè la realtà come dimensione che ‘ha bisogno’ tanto di un sostegno materiale quanto di un sostegno soggettivo. Tale apporto soggettivo è riferibile alla nozione di ‘lettura’.

Si è già spiegato come la necessità sia l’ordine in cui lo spirito, volgendo il suo primo sguardo al mondo, attraverso la percezione, offre all’universo la sua prima lettura. Dallo spirito, la materia è concepita come necessità. Dall’azione, la materia è esperita nella sua necessità. Priva di questa proprietà “condizionale”, la materia sussiste come indeterminato o illimitato: è l’ἄπειρον del pensiero greco, ciò di cui

con una realtà, vuol dire amarla”, S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 227. Sui profili epistemologici che emergono dall’opera weiliana si rinvia a D. WISDO, *Simone Weil on scepticism, objectivity and epistemic life*, in *Cahiers Simone Weil*, tome XIV, n. 3, sept. 1991.

¹¹¹ C. ZAMBONI, *Simone Weil: sentire il mondo con tutta se stessa*, in G. MIGLIO (a cura di), *Fedeltà a se stesse e amore per il mondo*, Pisa, 2005.

¹¹² Laddove “il reale non è (...) riportabile al verificabile, ma custodisce qualcosa di nascosto, un segreto”, C. ZAMBONI, *Interrogando la cosa. Riflessioni a partire da Martin Heidegger e Simone Weil*, p. 15.

¹¹³ Si ricordi la definizione data al paragrafo precedente, secondo cui la realtà è “necessità supportata dalla materia”, M. C. SALA, *op. cit.*, p. XXII.

non possiamo avere “alcuna concezione”¹¹⁴. E se l’indeterminato ricorre negli scritti della Weil come sinonimo, anzi come definizione, della forza e del male, all’ἄπειρον vediamo qui associarsi un diverso significato: essenza “madre di tutte le cose”, e pure “sempre intatta, sempre vergine”¹¹⁵, la sostanza che forma l’oggetto del pensiero è qualcosa di talmente concreto da restare astratto¹¹⁶;

L’acqua ne è la migliore immagine, perché non ha forma né colore, benché sia visibile e tangibile. È impossibile a questo proposito non rilevare che le parole materia, madre, mare, Maria si somigliano al punto di essere quasi identiche¹¹⁷.

Primordiale e primigenia: nelle pagine della *Grecia e intuizioni precristiane*, la materia è descritta come luogo che si sottrae a una conoscenza totale ma che, attraverso la conoscenza, il pensiero che *intus-legit*, può essere modellato, continuamente forgiato¹¹⁸. Come l’acqua, la materia “è indifferente agli oggetti che vi finiscono dentro, è instabile, cedevole, debole, nondimeno impareggiabile nel piegare ciò che è saldo, duro e forte”¹¹⁹. Ecco che la necessità, allora, diventa il primo strumento con cui l’uomo può domare la potenza dell’indeterminato: leggere il cosmo come un tessuto di meccanismi fisici e matematici significa riconoscerne un principio (risalire all’unità) e al tempo stesso scioglierne l’ambiguità (lasciare emergere la differenza).

La materia può dunque incontrare lo spirito soltanto in quanto percorsa da “quella forza che governa il mondo e fa obbedire ogni uomo, come un padrone armato d’una frusta fa obbedire infallibilmente uno schiavo, quella forza è la stessa cosa che lo spirito umano concepisce col nome di necessità”, senza che l’uomo vi

¹¹⁴ S. WEIL, *A proposito della dottrina pitagorica*, cit., p. 192.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Rileva Wanda Tommasi che la materia è ciò in cui normalmente aspiriamo a iscriverci noi stessi, poiché è dell’uomo stesso che fa parte il bisogno di supporto. Questo ci permette di incontrare la materia come garanzia di durata. Cfr. W. TOMMASI, *Simone Weil: segni, idoli, simboli*, cit., 1993. Lungi dalla Weil configurare la materia indeterminata come *principio* del tutto o dell’azione, con le inevitabili ricadute nella metafisica dualista che questo comporterebbe.

¹¹⁷ S. WEIL, *A proposito della dottrina pitagorica*, cit., p. 193.

¹¹⁸ Sulla valenza originaria e creatrice dell’acqua si vedano anche le note alle pagg. 102 e 103 in S. WEIL, *Quaderni*, IV, cit.

¹¹⁹ M. C. SALA, *op. cit.*, p. XXIII. Non di meno Simone Weil associa l’immagine e il ‘senza forma’ dell’acqua all’umiltà, cioè alla decreazione come passaggio all’amore per il Bene (cfr. *infra*). Per una riflessione su questa similitudine (mare/madre/materia) nei luoghi weiliani si veda N. LUCCHESI, *Umiltà e attesa*, in A. PUTINO, *op. cit.*,

abbia altra parte, però, “al di fuori dell’operazione stessa con la quale la pensa”¹²⁰. La modalità di accesso al reale consiste per Simone Weil nel dispositivo della lettura, la quale che può darsi sempre al prezzo di una contraddizione:

Si può discutere senza fine sulla realtà del mondo esterno. Perché ciò che chiamiamo mondo sono i significati che noi leggiamo; dunque, qualcosa che non è reale. Ma esso ci afferra dal di fuori; dunque è reale¹²¹.

Per aderire alla realtà che così ci afferra, come intersezione di materia e necessità, Simone Weil sostiene sia necessario un atto di rimozione che il soggetto deve fare rispetto a se stesso. Il riferimento è a una *certa* modalità in cui la soggettività si manifesta; infatti, se la realtà, abbiamo detto, si traduce in necessità grazie al movimento del pensiero, non è evidentemente all’uomo in quanto spirito che tale indifferenza va legata. È l’*io*, per la Weil, a ostacolare il contatto col reale ed è cruciale comprendere la valenza negativa che, come già anticipato, l’Autrice legge in questo concetto.

Dobbiamo qui assumere il pronome ‘io’ come il luogo di errore e illusione in cui a livello gnoseologico si manifesta il Proteo senza forme e che, a livello etico, si traduce nelle sovrastrutture della persona (nozione di cui si dirà nel capitolo seguente). L’immaginazione come stadio di sonno del pensiero è ora da cogliere in una prospettiva più ampia: nel maturare del pensiero, la posta in gioco dei *Primi scritti filosofici* prende una consistenza non più soltanto epistemologica, ma esistenziale e metafisica. Ora, infatti, la rinuncia all’immaginazione diventa quella rinuncia al *moi* che sola può fare spazio ad altro e consentire una presa sulla realtà, vale a dire, una presa reale *sulle cose*. Tanto maggiore è cioè la riduzione dell’io, tanto più efficace sarà la facoltà di lettura, e tanto maggiore sarà la porzione di realtà che si potrà raccogliere in sé. Nel momento in cui lo spirito legge la necessità attraverso la materia, si realizza un primo contatto con la realtà; in questo senso la scienza può correttamente dirsi ‘oggettiva’, dove oggettivo è tutto ciò che, leggendo, comprende secondo un ordine e ordina secondo un principio.

Determinandosi come obbedienza ad una legge eterenoma all’uomo – e che tuttavia soltanto lo spirito può riconoscere come tale – la scienza è già una forma di

¹²⁰ S. WEIL, *A proposito della dottrina pitagorica*, cit., pp. 194-195.

¹²¹ S. WEIL, *Saggio sulla nozione di lettura*, in S. WEIL *Quaderni, IV*, cit., p. 409.

riduzione dell'immaginario. Non di meno essa costituisce una forma incompleta di conoscenza, se non si mette al servizio dell'azione. Nell'obbedire alla necessità attraverso l'*action*, la libertà si dispiega come ulteriore apertura al reale. L'azione metodica, cioè l'azione ordinata dal pensiero e obbediente alla necessità, è quindi atto di consenso al reale. Tale assenso è condizionato dalla radicale rinuncia all'io, all'illimitata, solipsistica immaginazione. Infatti:

Nell'azione metodica c'è un punto di equilibrio in cui la necessità, per il suo condizionale, presenta nello stesso tempo all'uomo degli ostacoli e dei mezzi in rapporto con i fini parziali che egli persegue, e nel quale c'è una specie di eguaglianza fra il volere di un uomo e la necessità universale¹²².

Questa "eguaglianza" che si realizza soltanto nell'azione del lavorare segna una specie di aderenza dell'uomo con il reale, vale a dire, una *ricongiunzione* con ciò che per definizione è altro da sé. Così, rinunciare all'io e obbedire alla necessità, paradossalmente, significa neutralizzare l'indifferenza che essa ci oppone, poiché "la necessità è una nemica per l'uomo finché egli pensa in prima persona"¹²³.

Alla luce di quanto esposto, la legge di ricongiunzione che sostanzia l'essenza del lavoro è legge di libertà in quanto è principio di realtà: ancora una volta, cioè, il lavoro sviluppa una mediazione tra due termini diversi e correlati, libertà e realtà, quasi che i due possano equilibrarsi tra loro tramite il lavoro. Da un lato, la libertà viene sganciata da ogni riferimento al *possum*, inteso come spazio dominabile dal soggetto; dall'altro, la realtà si determina non come oggetto esterno al pensiero ma come il risultato di una lettura oggettivante e di un processo di sottrazione dell'io. Il realismo che s'incontra con Simone Weil diventa a nostro avviso il veicolo un pensiero 'vuoto' di prescrizioni perché più compiutamente realizza la predisposizione di un metodo¹²⁴: l'apertura di un cammino, cioè, che può essere

¹²² S. WEIL, *A proposito della dottrina pitagorica*, cit., p. 193.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Non sono lontane da questo, anche se diverse, le parole con cui Simone Weil spiega a Padre Perrin la natura della sua vocazione religiosa. Non si crede di tradire il pensiero dell'Autrice se alle parole 'bene' e 'vocazione' si sostituiscono 'realtà' e 'metodo'; il passo serve a chiarire come la sua proposta di metodo, da lei stessa sperimentata, si collochi tutta nella soggettività dell'esperienza individuale e al tempo stesso sia rigorosa applicazione di un ordine, che consiste innanzitutto nella riduzione dell'io come un "intero" di sola ragione o di sola sensibilità: "Pensavo che la vita che conduce a questo bene non sia definita soltanto dalla morale comune, ma consista per ciascuno in una successione di atti e avvenimenti rigorosamente personale, e così obbligatoria che chi se ne discosta fallisce la meta. Era questa, per me, la nozione di vocazione. Il criterio su cui si fondano le azioni imposte dalla vocazione

soltanto *personale*, perché non può non passare per l'esperienza, ma che continuamente rimuove *il personale* come illusorio.

2.2. La decreazione come via dell'attenzione

Nell'itinerario di pensiero della Weil, la teoria della decreazione segna un passaggio interpretabile in due modi diversi. Da un lato, può essere ricondotto a un punto di arresto della fiducia nella capacità umana di realizzare fino in fondo quell'“eguaglianza fra il volere di un uomo e la necessità universale”¹²⁵, al dare per sconfitta di ogni possibilità di agire come uomini liberi. D'altra parte, però, il passaggio di cui si darà conto qui di seguito può essere letto come il momento in cui le premesse dei primi scritti si evolvono e vengono portate a conseguenze perfettamente coerenti¹²⁶.

A seguito della scoperta della filosofia greca e della svolta religiosa, si osserva che la medietà propria del concetto di lavoro viene a centrarsi in un elemento ulteriore rispetto all'azione metodica¹²⁷; o meglio, si rende trasparente, nell'azione, un elemento prescrittivo, che non si è ancora messo in evidenza e che ne costituisce non una proprietà, ma precisamente la *qualità*. Scrive Simone Weil:

Noi, per mezzo dell'attenzione intellettuale (...) suscitiamo in qualche modo della realtà. Questa attenzione intellettuale è

consisteva, a mio avviso, in un impulso essenzialmente e manifestamente diverso da quelli derivanti dalla sensibilità o dalla ragione”, S. WEIL, *L'autobiografia spirituale*, in *Attesa di Dio*, cit., p. 24.

¹²⁵ S. WEIL, *A proposito della dottrina pitagorica*, cit., p. 193.

¹²⁶ Nell'antisistematicità del pensiero e nella svolta verso il trascendente che si compie dopo l'esperienza in fabbrica, l'opera di Simone Weil sembra costituire una trama che tiene insieme tutti i concetti senza che questi vengano realmente a contraddirsi ma soltanto a svilupparsi in sensi diversi, a interrogarsi in modo diverso sugli stessi problemi e ad arricchirsi in una dimensione sempre complessa e profonda. Condivide questa lettura Robert Chenavier, che parla appunto della svolta di Simone Weil come l'approdo a un “niveau supérieur de lecture”, laddove “la superposition et l'enchevêtrement de la vocation de Simone Weil, de son cheminement personnel, intellectuel et spirituel, sont donc infiniment plus complexes que ne le laisse supposer une interprétation linéaire, qui réduit l'itinéraire weilien à une philosophie de la volonté et du jugement à laquelle succéderait une métaphysique de l'attention et de la grâce”, R. CHENAVER, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, cit., p. 445.

¹²⁷ A tal proposito, mi permetto di precisare come una lettura ancora non matura del pensiero weiliano mi avesse portato inizialmente a concepire il titolo di questa prima sezione come ‘filosofia dell'azione’; quasi che il mio studio dell'opera weiliana fosse maturato nelle stesse modalità in cui è maturato nell'Autrice, il titolo è diventato poi ‘filosofia dell'attenzione’. Non perché l'azione perda centralità nella filosofia del lavoro che la Weil ci presenta, ma perché l'attenzione, attingendo a una dimensione metafisica, ricomprende il concetto di azione e funziona come principio che sostiene una vera e propria *filosofia*.

all'intersezione della parte naturale e della parte soprannaturale dell'anima. Avendo per oggetto la necessità condizionale, essa non suscita che una mezza realtà. Noi conferiamo alle cose e agli esseri attorno a noi, per quanto è in nostro potere, la pienezza della realtà, quando all'attenzione intellettuale aggiungiamo quell'attenzione ancora superiore che è accettazione, consenso, amore¹²⁸.

L'attenzione intellettuale, che il lavoro traduce in movimento concreto, è destinata secondo Simone Weil a subire un momento di *impasse* che le impedisce di portare fino in fondo l'adesione al reale. Vi è, in altre parole, qualcosa di irriducibile nel rapporto uomo/mondo, qualcosa di cui l'assenso attraverso la sola azione metodica – come azione obbediente alla ragione – non riescono completamente ad appropriarsi. A parere di chi scrive, l'irriducibile che provoca il pensiero può essere identificato nella nozione di bene e, più precisamente, nella coincidenza che l'Autrice assume tra questo e il reale. L'elemento compare negli scritti più tardi, nelle pagine che seguono la conversione e che illuminano tutta la produzione precedente di una comprensione più profonda che, come si è rilevato sopra, non contraddice realmente nulla di quanto la Weil aveva teorizzato 'nel silenzio' dell'elemento spirituale. I concetti che entrano in gioco insieme a quello di 'bene' non fanno che tradurre la filosofia dell'allieva di Alain in un linguaggio spirituale: l'uscita dall'immaginario diventa *decreazione*, l'attenzione intellettuale diventa attenzione superiore, l'obbedienza passiva diventa consenso, il consenso diventa amore, la realtà diventa bene, quasi che il passaggio al registro spirituale conferisce coerenza e sistematicità all'intero pensiero. Possiamo quindi pensare queste 'conversioni' come momenti di un'unica conversione, il passaggio alla religione cristiana¹²⁹.

Finché la realtà non è colta nella sua coincidenza col bene, un livello di lettura è ancora possibile; prova ne è, appunto, che l'attenzione intellettuale suscita soltanto una "mezza realtà". Infatti, la lettura di cui sono capaci lo scienza e il lavoro come azione metodica è destinata ad arrestarsi ad un livello inferiore, il livello in cui la necessità del cosmo è fatta propria dal pensiero, assunta dalla volontà che vi obbedisce, ma non ancora *amata*. Questo risultato, del resto, non può essere atteso

¹²⁸ S. WEIL, *A proposito della dottrina pitagorica*, cit., p. 201.

¹²⁹ Passaggio che avviene nei due giorni che Simone Weil trascorre ad Assisi, nella primavera del 1937. Cfr. S. WEIL, *L'autobiografia spirituale*, cit., p. 28.

dalla facoltà dello spirito ‘geometra’; nondimeno, l’accesso al bene è aperto soltanto dallo spirito che – innanzitutto geometricamente – si volge al mondo; quanto più il contatto col mondo si stringe, quanto più cioè il pensiero si traduce in azione, tanto più l’uomo si avvicina al contatto col bene. Il contatto supremo, tuttavia, può realizzarsi soltanto attraverso un gesto di altra natura, che parta, sì, dall’azione, ma la porti su un piano ulteriore. È necessario, cioè, che l’*action* si realizzi secondo la *forma* dell’attenzione, poiché l’attenzione può generare l’amore, e soltanto l’amore è adesione perfetta, obbedienza incondizionata. Attenzione, appunto, come forma dell’azione: proprietà ulteriore che la qualifica senza appartenerele. Il movimento caratterizzato dall’attenzione “superiore”, cioè, non è qualcosa di estraneo dal movimento semplice, per esempio, con cui tiriamo il nastro di una bobina per piallare delle assi¹³⁰: del movimento, l’attenzione è invero la modalità, l’ ‘avverbio’.

Può dirsi che l’attenzione, allora, valga a riempire quello scarto che sempre resta tra pensiero e pensato, tra spirito e corpo, quel vuoto che impedisce alle altre facoltà – alla stessa attenzione meramente intellettuale – di sintetizzarsi pienamente nel τὸ ὄν?

La risposta della Weil è inequivocabile e insieme paradossale: è precisamente e soltanto l’accettazione di *quel* vuoto a costituire la forma più elevata di lettura del reale. Ne segue che questo, in definitiva, si dà sempre in presa indiretta¹³¹, perché l’unico modo di coglierlo è di subire lo scacco che, impedendoci di appropriarcene con le nostre facoltà, ci rende una cosa sola con esso¹³². L’attenzione ci restituisce la realtà nella sua pienezza nel momento in cui sappiamo offrire il nostro consenso a quel che resta di irriducibile al *cogito* cartesiano. Qui, il pensiero di Simone Weil raggiunge una distanza incolmabile da Cartesio. L’irriducibile è il luogo del trascendente. La conversione al cristianesimo e l’esperienza in fabbrica spostano il lavoro entro una prospettiva metafisica, che ne qualifica la modalità ontologica complessiva come *πρᾶξις*, sotto il segno di una filosofia dell’attenzione.

¹³⁰ Cfr. S. WEIL, *Il tempo*, cit., p. 181.

¹³¹ O anche, come scrive Chiara Zamboni, in termini di ‘obliquità’. Cfr. C. ZAMBONI, *Interrogando la cosa. Riflessioni a partire da Martin Heidegger e Simone Weil*, p. 71.

¹³² Come osserva Chiara Zamboni, la realtà è costituita per Simone Weil dalla tensione tra necessità del mondo e quanto vi è di irriducibile a questa necessità. Ora, tanto più l’azione aderisce alla realtà quanto più viene provocata dal vuoto: l’attenzione è ciò che rende questo distacco la sola modalità di partecipazione al reale. Questa facoltà di sostenere l’*impasse* può essere esercitata allenandosi a rinunciare ad un risultato rappresentabile. Cfr. *ibidem*, pp. 260 e ss..

Se l'attenzione sola consente di cogliere, senza possederla, la pienezza del reale, essa presuppone per la Weil la soppressione dell'immaginario, dell'illusorio, dell'unidimensionalità di cui è portatore il *moi*. Uno dei luoghi in cui l'Autrice incessantemente ritorna è la necessità di decrearsi per fare spazio al reale: a suo avviso, un pensiero che assolutizza il suo oggetto non può che restare difettivo e falsificante e allontanare da una presa corretta dell'esistente, nel suo essere compresenza di soggetto e oggetto e, dunque, tessuto di relazioni¹³³. Abbandonare la centralità che l' 'io' vorrebbe per sé è quindi una prescrizione che si dispiega tanto a livello epistemologico che a livello etico: "rinunciare alla nostra immaginaria collocazione al centro (...) significa destarsi al reale"¹³⁴ e al tempo stesso "solo la vera rinuncia al potere di pensar tutto in prima persona, solo questa rinuncia che non è un semplice *transfert*, permette a un uomo di sapere che gli altri uomini sono suoi simili"¹³⁵. Illusorio è ciò che inquina questo legame con la realtà, riducendo l'alterità in cui l'esistenza si articola in favore di ciò che è identico a noi, il nostro 'io', appunto¹³⁶. La necessità di questa diminuzione assume a modello l'atto della stessa creazione:

La Creazione è da parte di Dio non un atto di espansione di sé, ma un ritrarsi, un atto di rinuncia. Dio (...) ha accettato questa diminuzione. Ha svuotato di sé una parte dell'essere. (...) Attraverso l'atto creatore Egli ha negato se stesso, così come il Cristo ha prescritto a noi di negare noi stessi¹³⁷.

¹³³ Si esaminerà nel capitolo seguente la relazione tra 'io' e 'persona' come espressioni di un pensiero eticamente infondato perché antirealistico: la persona è precisamente la 'maschera' dell'individuo (cfr. l'etimologia latina e quella greca di πρόσωπον, 'maschera'), ciò che dunque sottrae allo sguardo il reale. Si consideri anche che "La lettura passionale – scrive Wanda Tommasi – esclude la multivocità: se siamo in grado di interpretare in modi diversi i dati, significa che non siamo trascinati da una forte emozione; ma se una passione ci domina, una sola lettura ci si impone, con una necessità altrettanto inflessibile quanto quella della legge di gravità", W. TOMMASI, *Simone Weil: segni, idoli, simboli*, cit., p. 52.

¹³⁴ S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, in S. WEIL *Attesa di Dio*, cit., p. 119.

¹³⁵ S. WEIL, *A proposito della dottrina pitagorica*, cit., p. 188.

¹³⁶ Ci pare convincente interpretare la decreazione messa a tema dalla Weil in questi termini: "Il faut déraciner le sujet du monde de l'imaginaire pour l'enraciner dans le pays du réel. Détachement qui pourtant n'annule pas l'attention aux les choses du monde quotidien, mais en change la lecture, changeant la qualité de l'attention", C. DROZ, *Pédagogie et psychagoge dans L'Enracinement de Simone Weil*, in *Cahiers Simone Weil «L'Enracinement» IV Résonance*, tome XXVII, n. 2, juin 2004, p. 89.

¹³⁷ S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, cit., pp. 106-107.

L'elemento teologico della Creazione come de-creazione di Dio è fondativo rispetto alla comprensione della filosofia weiliana, sviluppandosi in una serie di ulteriori 'luoghi' del pensiero che saranno presi in esame lungo il corso dell'indagine. Esiste secondo la Weil una perfetta analogia tra "la rinuncia creatrice di Dio"¹³⁸, la Passione di Cristo, che "gli ha insegnato l'obbedienza e l'ha reso perfetto", e la nostra "facoltà di rinuncia alla persona"¹³⁹. Il significato che qui interessa assumere è che, mimando la soppressione che Dio ha fatto di se stesso, l'uomo 'lascia essere' un mondo intero: lasciare essere è nella filosofia weiliana il momento di *massima* realtà, è in sé per sé atto *creatore*. La componente volontaristica che entra nell'atto creativo è dunque circoscritta a questa rinuncia di sé, con cui Dio ha voluto la necessità del cosmo, con cui l'uomo può liberamente consentire a questa stessa necessità: "già come creatore – infatti – Dio si svuota della sua divinità, prende la forma di uno schiavo, si sottomette alla necessità, si abbassa"¹⁴⁰. Nel consentire alla necessità è l'essenza dell'atto libero, come già visto, e ciò in un duplice senso: in quanto l'uomo può sempre rifiutarvisi, non essendo azione necessitata, e in quanto l'ampiezza del consenso è direttamente proporzionale alla libertà che con esso si attua¹⁴¹.

L'elemento di novità è dunque la valenza sovranaturale di questo consenso: il fatto cioè che la Weil faccia dello scarto nel rapporto soggetto/oggetto non una sconfitta delle facoltà umane, ma la leva verso una dimensione di *maggiore pienezza*, di piena realtà¹⁴². Tra l'azione metodica che 'attivamente obbedisce' dei *Primi scritti*

¹³⁸ *Ibidem*, p. 118.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 137.

¹⁴⁰ S. WEIL, *Riflessioni senza ordine sull'amore di Dio*, in S. WEIL, *Amore di Dio*, Roma, 1979, p. 103.

¹⁴¹ Libertà e necessità, come già evidenziato, non sono pensate da Simone Weil come tra loro opposte, ma complementari l'una all'altra, nella misura in cui la prima aderisce alla seconda: "On n'échappe pas à la nécessité, et il ne faut pas vouloir y échapper, car on ne trouverait que caprice, passion, folie, c'est-à-dire le contraire de la liberté", R. CHENAVIER, op. cit., p. 467. Torna qui ad inserirsi l'elemento della libertà come qualità dell'azione e quantità che varia in modo direttamente proporzionale alla sua presa di realtà. Ne segue che "al centro dell'atto volontario [vi è] l'attenzione. Solo l'attenzione è libera", S. WEIL, *Quaderni*, IV, cit., p. 390. La volontà (che caratterizza l'azione) può essere libera a condizione che sia attenta, ma non è vero il contrario: in quanto appunto qualità dell'azione, l'attenzione non è il risultato di uno sforzo di volontà; segue che la libertà di nuovo si definisce in Simone Weil al di fuori della categoria moderna della possibilità di scelta; "[all'attenzione] è legata una libertà diversa dalla libertà di scelta, che opera a livello della volontà. Cioè la grazia", S. WEIL, *Quaderni*, II, Milano, p. 120.

¹⁴² Si tenga presente che questa leva non è data da ciò che risulta dall'atto di rinuncia ma è l'atto in se stesso ad operare in tal senso: non è il fatto in sé di accedere ad una condizione migliore, come se nascessimo portando un peccato originale da cancellare a fondare l'atto creativo, ma la decreazione che lo precede: "Dio ha conferito [all'uomo] una divinità immaginaria, in modo che fosse possibile

filosofici e questo atto di rinuncia a sé, è plausibile pensare non vi sia rottura, ma perfetta coerenza di significato: questo atto di soppressione dell' 'io' è infatti concettualmente presupposto sia dalla stessa azione metodica – come momento di risveglio dal *rêve* – sia dall'attenzione superiore che sola può colmare lo scarto che resta tra azione e realtà e aprire all'uomo la dimensione dell'intero: “ciò che nell'uomo è l'immagine stessa di Dio è un qualcosa che attiene al fatto di essere una persona, ma non è il fatto di esserlo. È la facoltà di rinuncia alla persona. È l'obbedienza”¹⁴³. Il farsi spazio della realtà nel pensiero, attraverso la regressione dell'io, è il passaggio dal sogno alla veglia, dal buio alla luce, l'uscita dalla caverna. Se la Weil attinge e al tempo stesso rompe con la tradizione mistica è proprio per il carattere 'combinato' di questo atto decreativo: si tratta di un'azione che non si configura come un solipsistico ripiegarsi nell'indeterminato ma, al contrario, di un movimento che combina azione e contemplazione *insieme*. Soltanto dall'intersecarsi delle due la realtà si apre alla conoscenza e la conoscenza alla verità. Lavorando, l'uomo si mette su questa soglia: “Il lavoro fisico – scrive la Weil – benché penoso, non è di per sé una degradazione. Non è arte; non è scienza; non è un'altra cosa che ha un valore assolutamente uguale a quello dell'arte e della scienza. Poiché procura una uguale possibilità di accesso a una forma impersonale dell'attenzione”¹⁴⁴.

Nella decreazione che fa di sé, l'uomo compie un gesto analogo a quello compiuto da Dio, ma questo non è ancora sufficiente a imprimere sul suo lavoro la cifra spirituale. È *da qui* che comincia la proposta di Simone Weil come impegno a creare una “civiltà fondata sulla spiritualità del lavoro”. Questo ideale, a sua volta, è condizionato da una trasformazione del lavoro stesso in un atto spirituale, poiché non è la spiritualità a caratterizzare il lavoro in sé per sé: si è già rilevato come l'attenzione impersonale che lo caratterizza sia condizione necessaria ma non sufficiente a ‘oltrepassare la soglia’, a realizzare la piena aderenza al reale. A

anche lui, pur essendo una creatura, di svuotarsi della sua divinità”, S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, cit., p. 118.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 137. A chiarimento di questo concetto si veda il seguente passo “(...) è dunque vero che bisogna concepire Dio come impersonale, nel senso Egli è il modello divino di una persona che rinuncia a sé e trascende se stessa. Concepirlo invece come una persona onnipotente (...) vuol dire escludersi dall'autentico amore di Dio. Ecco perché bisogna amare la perfezione del Padre celeste nella diffusione indiscriminata della luce del sole. Il modello divino, assoluto, di quella rinuncia che in noi è l'obbedienza – è questo il principio creatore e ordinatore dell'universo, è questa la *pienezza dell'essere*”, *ibidem*, c.vo nostro.

¹⁴⁴ S. WEIL, *Morale e letteratura*, Milano, 1990, p. 47.

suscitare questo reciproco ‘farsi presente’¹⁴⁵ può essere soltanto quell’attenzione di grado superiore che si compie nell’amore, nozione che per la Weil altro non segnala che un illimitato consenso a ciò che è. Il lavoro può quindi realizzare la sua cifra spirituale nel momento in cui l’attenzione, come qualità dell’azione, si eleva fino a diventare amore: a quel punto, “si vedono gli stessi colori, si odono gli stessi suoni, ma il modo di vedere o di udire non è lo stesso”¹⁴⁶. La “conversione” di Simone Weil si riflette nella conversione dell’azione proposta: acquisizione di quella *qualità* del fare, del vedere, dell’udire, per cui l’uomo passa dallo stato d’irrealtà all’esperienza del reale”¹⁴⁷. Attraverso la via del realismo che la Weil propone, il lavoro si dispiega massimamente come $\pi\rho\alpha\tilde{\nu}\varsigma$, facendosi non solo “regola di vita, ma anche chiave d’accesso alla dimensione dell’essere: misura per discriminare le cose immaginate, puri segni di valore sociale, dalle cose reali”¹⁴⁸.

2.3. *La trascendenza del bene come problema dell’amore*

Le pagine della *Grecia e le intuizioni precristiane*, insieme a quelle che compongono la raccolta *Attesa di Dio*, si possono considerare come inesaurita ricerca di come una facoltà trascendente come l’amore possa passare attraverso la finitezza dell’esistenza e farsi esperienza di realtà. Azione, attenzione, amore i fili che riannodano la nostra soggettività al reale. Simone Weil si ispira alla riflessione stoica, cristiana e platonica, lasciando emergere altresì la filosofia pitagorica e il repertorio mitico presocratico. L’amore, l’attenzione-attesa costituisce il tema di riflessione al centro della corrispondenza tra la Weil e padre Joseph-Marie Perrin, un dialogo diretto e sofferto che si colloca fra l’autunno 1941 e la primavera del 1942 e che si ritrova ricostruito nella selezione operata dallo stesso padre domenicano nella

¹⁴⁵ È un dato fenomenologico, più che filosofico, che a dipendere dall’attenzione sia la presenza dell’oggetto prima che la presenza del soggetto: possiamo cioè essere presenti a una lezione senza prestarvi la minima attenzione e, viceversa, per lo stesso principio, possiamo dare attenzione a qualcosa che si trova fisicamente non presente. Cfr. M. ANDIC, *One moment of pure attention is worth all the good works in the world*, in *Cahiers Simone Weil, Histoire de la France, idée de la France*, tome XXI, n. 4, dec. 1988.

¹⁴⁶ S. WEIL, *Forme dell’amore implicito di Dio*, cit., p. 119.

¹⁴⁷ G. GAETA, *Un infinitamente piccolo*, saggio introduttivo a S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. 343. In tal senso, cfr. anche CASPER B., *Foi et temporalité dans le pensée de Simone Weil*, in *Cahiers Simone Weil*, Tome IV, n. 4, dec. 1981.

¹⁴⁸ C. ZAMBONI, *Interrogando la cosa. Riflessioni a partire da Martin Heidegger e Simone Weil*, cit., p. 249.

raccolta *Attesa di Dio*¹⁴⁹. In queste lettere e nel saggio *Forme dell'amore implicito di Dio* [*Formes de l'amour implicite de Dieu*], la Weil rielabora lo studio del pensiero platonico in particolare alla luce della conversione al cristianesimo, trovando nella sapienza antica le parole per descrivere e le categorie per comprendere la sua biografia spirituale. La complessità della lettura weiliana sarà in parte sacrificata per lo scopo della nostra indagine; la si esaminerà cioè nei limiti in cui definisce quella "spiritualità del lavoro"¹⁵⁰ che la filosofa parigina aveva assunto come impegno politico e che possiamo forse interpretare come il mandato filosofico per i tempi che attraversiamo.

Questi testi sembrano attraversati da una fondamentale contraddizione, contraddizione che a ben vedere è alla radice stessa del concetto di amore e che l'Autrice, ancora una volta, utilizza per generare una conoscenza più chiara e precisa: in grado di chiarire, precisamente, in che senso si possa amare e lavorare. Schematizzando il ragionamento esposto nei paragrafi precedenti, la via indicata dalla Weil è la seguente: la realtà, leggibile come necessità, coincide con bene; il movimento che guida verso il reale è attenzione, come lettura realizzabile in vari gradi, come consenso realizzabile in vari gradi; il momento di massimo consenso si compie nell'amore. Ora, se da un lato non sembra possibile amare qualcosa che non sia buono, dall'altro lato, un amore condizionato dalla bontà dell'oggetto amato cessa di essere appunto incondizionato e, con ciò stesso, di essere amore. È necessario chiarire quindi in che senso questa contraddizione può sussistere, come Simone Weil riesca a tenere insieme i due termini in modo significativo.

¹⁴⁹ Alle cinque lettere e al frammento della sesta lettera sono stati attribuiti titoli diversi da quelli che compaiono nell'edizione francese *Attente de dieu* come assegnati da Padre Perrin. Troviamo quindi *La volontà di Dio* (lettera prima), *La chiesa in quanto cosa sociale* (lettera seconda), *La partenza per l'America* (lettera terza), *L'autobiografia spirituale* (lettera quarta), *La proibizione intellettuale* (lettera quinta), *La fede implicita* (lettera sesta) e, in appendice alle lettere, tre minute. Cfr. S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit. Sul tema dell'attenzione l'analisi puntuale di C. CALÒ, *Simone Weil. L'attenzione*, Roma, 1996.

¹⁵⁰ "La missione, la vocazione della nostra epoca è di costruire una civiltà fondata sulla spiritualità del lavoro (...) questa vocazione è l'unica cosa grande da proporre ai popoli in sostituzione dell'idolo totalitario. Se non viene proposta in modo tale da farne sentire tutta la grandezza, essi rimarranno prigionieri dell'idolo (...) Se si dà agli uomini la scelta fra il burro e i cannoni, benché preferiscano, e di gran lunga, il burro, essi sceglieranno loro malgrado i cannoni, spinti da una misteriosa fatalità. Il burro manca troppo di poesia – almeno quando se ne ha, perché quando manca assume un certo alone poetico. Lo si preferisce, ma questa preferenza è inconfessabile", S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., pp. 92-93.

L'amore, si è già detto, non costituisce altro che la forma più elevata d'attenzione, un'attenzione "pura, senza moventi, gratuita generosa"¹⁵¹. Lungi dal presentarsi come un sentimento nell'accezione (emotiva) che comunemente gli si attribuisce, l'amore si qualifica come una qualità dell'azione. Ancora, abbiamo visto che questa attitudine del pensiero si attiva nel momento in cui l' 'io' razionalizzante sperimenta l'insufficienza di sé, vale a dire, l'impossibilità di aderire fino in fondo alla necessità obbedita, il permanere di uno scarto. La possibilità di colmare lo spazio tra soggetto e oggetto non rientra nel dominio della volontà; l'unico sforzo che possiamo compiere è di portare fino in fondo l'esercizio di riduzione dell' 'io' e fare attenzione¹⁵². Epperò, ad abitare questo vuoto è il 'bene': trascendente in quanto irriducibile, il bene è ciò che resta indisponibile al pensiero oggettivante. L'adesione che l'amore porta in sé non può quindi avere come *oggetto* il bene, poiché il bene non è apprensibile, appropriabile, pensabile come un oggetto¹⁵³. Abita un luogo inaccessibile, abita il luogo in cui il pensiero si arresta. Negli scritti weiliani i concetti di 'vuoto', 'distacco', 'rinuncia' tornano quasi ossessivamente, ogni volta per ribadire la trascendenza del bene, il carattere "obliquo"¹⁵⁴ del reale, che non permette di cogliervi il bene in maniera diretta. La coincidenza tra bene e reale, allora, ancora una volta si sottrae a qualsiasi rappresentazione o appropriazione, prestandosi ad una facoltà di lettura;

Tutto ciò che è reale, abbastanza reale da contenere letture sovrapposte, è innocente oppure buono. L'immaginazione che colma il vuoto è essenzialmente menzognera. Essa esclude la terza dimensione, poiché solo gli oggetti reali sono nelle tre dimensioni. Essa esclude i rapporti multipli¹⁵⁵.

¹⁵¹ S. WEIL, *Morale e letteratura*, cit., p. 61.

¹⁵² "Non possediamo nulla al mondo – scrive la Weil – perché il caso può toglierci tutto eccetto il potere di dire Io. Quel che bisogna dare a Dio, cioè distruggere, è questo. Non c'è assolutamente nessun altro atto libero che ci sia permesso, eccetto la distruzione dell'Io", S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 49. Come anticipato, Gustave Thibon ha raccolto in questo libro, *La pesanteur et la grâce*, apparso postumo, estratti dei diari tenuti da Simone Weil tra il 1940 e il 1942, concernenti il problema del 'sovranaturale'.

¹⁵³ In tal senso, "ponendo tutto il nostro desiderio di bene in una cosa, facciamo di quella cosa una condizione della nostra esistenza. Ma non per questo ne facciamo un bene. Vogliamo sempre qualcos'altro oltre l'esistere", *ibidem*, p. 259.

¹⁵⁴ È la definizione utilizzata da Chiara Zamboni, cfr. C. ZAMBONI, *Interrogando la cosa. Riflessioni a partire da Martin Heidegger e Simone Weil*, cit. L'obliquità è anche il carattere dell'*action travailleuse*, infatti che, nell'essere indiretta, consente di stare fino in fondo nel reale, "proprio perché si rinunci ad appropriarsene direttamente secondo quello che sarebbe il movimento spontaneo del desiderio", p. 242.

¹⁵⁵ S. WEIL, *Quaderni, II*, cit., p. 52.

Quella facoltà soprannaturale, quella lettura di grado più profondo, in cui consiste l'amore è appunto ciò che consente di apprendere il reale come vuoto che non si può colmare, nella terza dimensione che *non si può vedere*¹⁵⁶. Dunque, non si ama mai il bene in quanto riconoscibile, in quanto completamente illuminato dal pensiero, *ma* è possibile orientare lo sguardo verso il bene¹⁵⁷. L'amore inteso dalla Weil è stare 'sulla soglia' dell'impensabile, davanti a ciò che non si può più pensare come oggetto ma soltanto accettare. A questo punto il reale ci è interamente dato.

Il legame concettuale tra 'amore' e 'intero' viene pensato da Simone Weil sulla scorta della filosofia platonica e assunto come relazione costitutivamente inscindibile: l'intero è ciò che per definizione si sottrae a ogni oggettivazione e che dunque può essere soltanto accettato; accettarlo significa appunto mantenerne la zona d'ombra, custodire 'il segreto' che lo rende irrimediabilmente trascendente. Per questo soltanto l'amore può farne esperienza; ma la relazione è altresì biunivoca, perché se è vero che si può amare solo ciò che è buono e il bene è trascendente, non vi è altra modalità di accesso al bene che un'accettazione *per intero*, attraverso l'orientamento dello sguardo. Ecco come la contraddizione di partenza si mantiene significativa:

Noi vogliamo il bene (...) ed esso non è in questo mondo. Non possiamo cercarlo al di fuori di questo mondo. Ma se lui stesso viene a prenderci, è solo se l'abbiamo cercato veramente quaggiù che ci lasceremo prendere¹⁵⁸.

Allora, la trascendenza del bene che incontriamo nel pensiero della Weil non è in contraddizione col suo realismo, ma ne è anzi la chiave di comprensione. E all'interno della logica 'obliqua' di questo realismo l'accento platonico dell'amore inteso come ricerca dell'intero si tiene perfettamente: "la dualità che è la nostra

¹⁵⁶ Quando Simone Weil menziona la "facoltà d'amore soprannaturale" ci sembra possa riferirsi tanto all'amore soprannaturale (come amore di Dio) quanto, anche, all'amore come facoltà soprannaturale, facoltà che, come si vedrà in seguito, si pone al di là della *natura* umana e richiede lo sforzo più grande, perché "la distruzione affatto esterna dell'Io è un dolore quasi infernale" S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 51.

¹⁵⁷ Allo stesso modo, "il peccato non è una distanza – scrive la Weil – È un orientamento sbagliato dello sguardo", S. WEIL, *L'amore di Dio e l'infelicità*, in S. WEIL, *Amore di Dio*, cit., p. 169.

¹⁵⁸ S. WEIL, *Quaderni, III*, cit., p. 113.

sventura – scrive la Weil commentando il *Convito* – è il taglio, (...) la separazione di soggetto e oggetto”¹⁵⁹.

Il fatto che l’amore non possa assumere il bene come un oggetto (perché del bene è la via d’accesso) obbliga a riflettere almeno su tre questioni: in che senso questo non elimini la necessità che esso abbia, nondimeno, *un* oggetto; come questo oggetto sia sempre una mescolanza di bene e male e come sia possibile prestare consenso a questa mescolanza senza “vacillare” davanti al male.

Innanzitutto, per essere sentimento dell’intero ed esperienza di realtà, l’amore deve farsi fino in fondo esperienza umana: passare attraverso il mondo ed esercitarsi rispetto a ciò che nel mondo appare. La via d’accesso al trascendente, proprio perché collega la dimensione di ciò che si mostra alla dimensione di ciò che non si mostra, non può non percorrere le vie dal mondo¹⁶⁰. A rigore, secondo le riflessioni fin qui svolte, se l’amore è il consenso espresso alla realtà nella sua interezza e se la realtà è combinazione di materia e necessità, l’amore ha innanzitutto ad oggetto la necessità *indifferente*. La Weil elimina in radice la possibilità che un oggetto venga amato *in quanto* è bene (poiché appunto il bene non può essere amato di per se stesso): ciò che si presenta al nostro consenso è un universo che, come già visto, è indifferente: per questo l’amore è un assenso che si presta “senza eccezione”, un “«sì» senza condizioni che si pronuncia nel più segreto dell’anima”¹⁶¹, un miracolo rispetto al quale “il calore, lo slancio del cuore, la pietà non sono sufficienti”¹⁶².

E l’amore, come facoltà suscitata dal vuoto, fa dell’attenzione un’*attesa*¹⁶³: l’obbedienza è attiva perché l’attesa impone di mantenere vuoto lo spazio fino a che Amore non troverà Psiche. Costitutiva della nozione d’amore, l’attesa traduce negli

¹⁵⁹ S. WEIL, *A proposito della dottrina pitagorica*, cit., p. 119.

¹⁶⁰ Si può intendere questo punto come un richiamo a Parmenide, che nel Proemio al *Poema sulla natura* prescrive al giovane che intende arrivare al “cuore della verità ben rotonda” di attraversare prima “tutti i luoghi l’uomo che sa” e “le opinioni dei mortali, nelle quali non c’è una vera certezza”. Contrariamente al dualismo che gli è stato attribuito, il filosofo di Elea vede nel contingente l’unica via per arrivare alla trascendenza. Cfr. PARMENIDE, *Sulla natura*, fr. 28 B 1-19 DK (PARMENIDE, *Sulla natura*, Milano, 2001, qui p. 21).

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 128.

¹⁶² S. WEIL, *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell’amore di Dio*, in S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. 200.

¹⁶³ L’attesa è precisamente “la perseveranza imperturbabile nell’attenzione”, M. C. SALA, *op. cit.*, p. XXII, la disciplina continua dell’attenzione. Cfr. anche l’Introduzione a A. ACCORNERO, G. BIANCHI, A. MARCHETTI, *Simone Weil e la condizione operaia*, Roma, 1985 e M. ANDIC, *op. cit.*

scritti weiliani l'espressione evangelica ἐν ὑπομένῃ¹⁶⁴. Questo modo d'essere dell'amore chiarisce ulteriormente il suo carattere di incondizionatezza; l'immagine migliore per rappresentare questo 'stare sulla soglia' è secondo la Weil quella dello "schiavo in ascolto vicino alla porta, pronto ad aprire non appena il padrone avrà bussato", che "anche se gli dicono che il padrone è morto, e anche se ci crede, non si muoverà"; lo schiavo non ha il potere di accelerare o provocare il ritorno del padrone, può però "non vacillare di fronte al male"¹⁶⁵ e aspettare. L'attesa è l'aspetto attivo dell'attenzione e l'attenzione, a sua volta, l'aspetto attivo dell'attesa: così la Weil fa coincidere i due concetti. Come osserva Sergio Sorrentino¹⁶⁶, a definire l'attesa è la tensione qualificata da intenzionalità, cioè da un incrocio tra due forze, una interna al soggetto, desiderante, l'altra esterna al soggetto, irrompente. Tratto caratteristico di questo stato-movimento è che la condizione appetitiva non è determinata dall'oggetto: se lo fosse, comporterebbe l'alienazione del soggetto. Né, ovviamente, è quest'ultimo a determinare l'avvento e tantomeno il modo d'essere dell'oggetto: l'attesa è un dispositivo di collegamento tra soggetto e oggetto, in virtù della quale l'uno non si subordina all'altro e la loro differenza costitutiva non è superata, ma presupposta come essenziale.

Da queste premesse non dualistiche, il carattere antidogmatico della nozione di bene intorno al quale la Weil formula la sua filosofia dell'attenzione segue necessariamente. La realtà presenta un vuoto costitutivo, il bene sta nell'irriducibile e, dunque, nell'impossibilità di essere oggettivato dal pensiero. Anzi, il solo modo di pensare il bene sta precisamente nel consentire alla sua irriducibilità; in questo senso,

¹⁶⁴ Luca, 13, 9. La Weil si riferisce al passo evangelico in cui Gesù parla del fico, che darà "frutto nell'attesa". Come rileva Chiaretto Calò, il termine è utilizzato dalla Weil nel senso ontologico, e non soggettivo o psicologico. La stessa Weil osserva che la traduzione latina '*patientia*' è imprecisa, poiché l'attesa di Dio, il vuoto in cui va ad abitare l'amore, non è un patire né un'attività; è piuttosto una tensione interiore, un'immobilità frutto di un aggiustamento dinamico. Cfr. C. CALÒ, *op. cit.*, pp. 94 e ss.

¹⁶⁵ S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, cit., p. 153. Sull'immagine della soglia si veda l'analisi di B.C. FARRON-LANDRY, *L'attente, ou le porte conduisant à la croix-balance*, in *Cahiers Simone Weil*, n. 4, Tome VII, dec. 1984.

¹⁶⁶ Mi riferisco alle riflessioni di S. SORRENTINO, *Il problema filosofico dei «Quaderni». L'attesa come condizione dell'agire politico e dell'agire religioso*, in A. PUTINO, *op. cit.*, p. 30. In termini simili a Simone Weil si esprime Karl Jaspers, che, distinguendola dalla mera contemplazione, definisce l'attesa come una modalità di accesso all'essere: "L'attendere è cosa diversa dal contemplare. Se la contemplazione presuppone un'immobilità, un'attenzione a qualcosa che generosamente si offre perché di essa si può fruire, una rivelazione, l'attesa suppone una *tensione* (*Spannung*) che non riposa in sé, ma, vigile, si dà da fare per tenere aperta l'apertura (*Offenheit*) che ogni rivelazione (*Offenbarung*) minaccia di chiudere", U. GALIMBERTI, *Postfazione* a K. JASPERS, *Introduzione alla filosofia*, Milano, 2010, p. 204.

l'amore, che può amare soltanto il bene, implica la necessità di restare in attesa e mantenere vuoto *quel* vuoto.

L'essenza del concetto 'amore' fin qui illuminata costituisce la base intorno alla quale pensare l'attenzione come amore verso l'altro, di cui si dirà nei prossimi capitoli. Per comprendere fino in fondo questa applicazione, occorre ribadire il nucleo essenziale: un "incondizionato consentire all'esistenza piena"¹⁶⁷, l'accoglienza dell'essere che stiamo guardando "in tutta la sua verità"¹⁶⁸, "il riconoscimento pieno e assoluto di esistenza e unicità di un altro"¹⁶⁹. Emergono in tal senso due modi di intendere l' 'impersonale' weiliano. Innanzitutto, necessaria a fare esperienza dell'intero è la decreazione come rimozione del personale, della *πλεοναξία* dell'io. Occorre, secondo la Weil, uscire da sé per riuscire a guardarsi dall'esterno, rinunciando a essere qualcuno e accettando di essere *qualcosa*; questo passaggio non implica un'oggettivazione dell'io, ma la messa in relazione di questo con l'altro da sé, cioè con l'esistente. Impersonale è il riconoscersi de-centrati rispetto al reale; riconoscersi de-centrati implica obbedire alla necessità del mondo e,

¹⁶⁷ R. DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore*, Milano, 2003, p. 175.

¹⁶⁸ S. WEIL, *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, cit., p. 200.

¹⁶⁹ R. DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore*, cit., p. 175. Roberta De Monticelli precisa questo consentire è *felice*, capace cioè di generare un senso di pienezza e di gratitudine, un "sì a se stessi". Questa immagine dell'amore, che coglie pienamente e spiega il senso del pensiero weiliano, contrasta con l'erronea quanto diffusa identificazione dell'amore col desiderio. L' *appetitus* appare alla De Monticelli come l'esatta negazione di quella rivelazione e accettazione di essere che è l'amore. Il desiderio infatti esprime una mancanza e la tensione che da essa causalmente deriva è comunemente identificata con l'amore, facendo addirittura coincidere la felicità con l'attesa della soddisfazione del desiderio stesso. Senza svalutare la componente pulsionale del desiderio, anche come *eros*, la filosofa rigetta la riducibilità dell'amore (della sua essenza) a desiderio, che si qualifica, anzi, come il suo polo opposto, come "obiezione costante alla gratitudine", p. 177. Anche su questo, la posizione della De Monticelli è perfettamente ascrivibile al concetto di *cupiditas* come 'occlusione' del reale utilizzato dalla Weil.

accettandola, amarla¹⁷⁰. Di nuovo, la via per arrivare al bene è dunque tutt'altro che ascetica, è al contrario profondamente terrena¹⁷¹.

Ma l'amore di concezione weiliana è incondizionato anche in un'altra, interconnessa accezione, cioè in quanto *rivolto* all'impersonale: mentre il rifiuto opposto dalla Weil al concetto di persona e le sue implicazioni in campo etico saranno presentati nel capitolo seguente, fin da ora si deve rilevare nel concetto di impersonale l'unica modalità in cui il bene può presentarsi allo sguardo, a ulteriore antidoto contro ogni tentativo di concepire il bene stesso in maniera dogmatica. L'impersonalità che l'Autrice gli attribuisce può essere letta come contraltare del carattere indifferente della realtà, che si presenta al pensiero come necessità e la necessità è indifferenza: amare, ricevere, la realtà significa allora amarla *nonostante* e insieme *nella* sua indifferenza. In *Morale e letteratura*, questo passaggio chiave è argomentato come segue:

È vero che la parola persona è applicata spesso a Dio. Ma nel passo dove il Cristo propone Dio stesso agli uomini come modello di una perfezione che è comandamento loro di compiere, non vi aggiunge soltanto l'immagine di una persona, ma soprattutto quella di un ordine impersonale: «Diventate i figli del vostro Padre, quello dei cieli, in quanto fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e cadere la pioggia sui giusti e sugli ingiusti». Questo ordine impersonale e divino dell'universo ha come immagine fra di noi la giustizia, la verità, la bellezza¹⁷².

Il bene può apparire, ma sempre soltanto in forma mediata: così giustizia e bellezza sono i volti del bene che ci permettono di amarlo *nonostante* e *nella* sua impersonalità; sono gli intermediari (μεταξύ) che ampliano e al tempo stesso implicano la nostra facoltà di lettura del reale. Pur presupponendo entrambi la

¹⁷⁰ La conoscenza per il reale è passione per il reale; questo binomio, essenziale per la comprensione di Simone Weil e dell'itinerario che qui si descrive, è stata giustamente definita come un *patire*: "[È] patire, perché la conoscenza non è qui decisione, taglio dei legami che uniscono l'uomo al mondo, ma abbandono, identificazione con il reale, non distruzione del reale attraverso l'affermazione del soggetto conoscente" e se questa via ha come prezzo la rinuncia a sé, "l'etichetta di misticismo con cui la critica razionalista è solita sbrigarsi di queste tendenze della filosofia e della letteratura non rende giustizia al loro motivo dominante, che è il superamento della conoscenza strumentale e, quindi, il depotenziamento del soggetto, l'affidarsi del soggetto al ritmo del reale, il de-costruirsi", A. DAL LAGO, *Il paradosso dell'agire*, Napoli, 1997, p. 110.

¹⁷¹ Questo stato di attenzione assoluta, di raccoglimento interiore e non di ripiegamento su se stessi trova eco nella mistica di santa Teresa d'Avila, di cui si veda in particolare T. D'AVILA, *Cammino di perfezione – Castello interiore*, Roma, 1982, testo commentato da Edith Stein in E. STEIN, *Natura persona mistica*, Roma, 1997.

¹⁷² S. WEIL, *Morale e letteratura*, cit., p. 68.

necessità di orientare lo sguardo¹⁷³ e pur essendo immagini di un'unica sostanza, il bello e il giusto sono da tenere concettualmente distinti; nelle *Forme dell'amore implicito di Dio* questa distinzione rispecchia i diversi ma complementari ordini, in cui la Weil presenta i mediatori tra noi e il bene: l'amore, appunto, per la bellezza del mondo e l'amore per il prossimo¹⁷⁴. È opportuno anticipare che alla base della concezione della giustizia l'Autrice inserisce l'amore per il prossimo, da intendersi come facoltà di decenterarsi per immedesimarsi nell'altro proprio a partire dall'illimitato consenso alla sua alterità: “credere all'esistenza di altri esseri umani in quanto tali è amore”¹⁷⁵.

La mediazione torna come elemento strutturante della riflessione weiliana, come il ‘versante positivo’ dello scarto, del vuoto, che ci consente di apprendere la realtà. Il fatto che l'amore sia soltanto amore del bene e il fatto che amore non possa darsi senza un oggetto – “ogni pensiero concreto ha un oggetto reale quaggiù” – significa, allora, che il suo oggetto è propriamente ciò che *suscita* l'amore del bene “mentre il pensiero è applicato sia alle cose sia agli uomini”¹⁷⁶. I mediatori sono gli elementi che esercitano questa funzione di “moventi”. Nella misura in cui ci permettono, quindi, di esercitare il nostro consenso al reale, essi funzionano proprio come ponti, collegando il dato al trascendente senza mai colmare lo spazio che li separa, senza appiattire la differenza ontologica che li separa sull'uno o sull'altro, salvaguardando così il bene dall'appropriazione idolatrica¹⁷⁷. Infatti, “in un certo senso” – scrive la Weil – è troppo difficile amare il bene perché *non lo conosciamo*; “in un altro senso ci è troppo facile”, perché possiamo immaginarlo come vogliamo; “corriamo così il rischio di amare sotto quel nome una finzione”¹⁷⁸.

¹⁷³ E si precisa: “uno sguardo attento, capace, con il quale l'anima si svuota completamente del proprio contenuto per accogliere in sé l'essere che sta guardando così com'è, in tutta la sua verità. Di un simile sguardo è capace solo colui che sa prestare attenzione”, *ibidem*.

¹⁷⁴ Complementari li intende e li mostra la Weil, dicendo “l'amore per l'ordine del mondo, per la bellezza del mondo è così il complemento dell'amore per il prossimo”, S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, cit., p. 118. Il terzo ‘dispositivo’ che la Weil inserisce in questi scritti è l'amore per le cerimonie religiose.

¹⁷⁵ S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 113.

¹⁷⁶ S. WEIL, *L'amore divino nella creazione*, cit., p. 189.

¹⁷⁷ Allo stesso modo, “quando l'attenzione si trasforma in attaccamento, cose e persone divengono, nell'immaginazione, debitrice nei confronti dell'io”, osserva Rita Fulco in R. FULCO, *Corrispondere al limite*, Roma, 2002, p. 43.

¹⁷⁸ S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, cit., p. 136.

Nella trattazione weiliana, i μετὰξὺ non si collocano entro una concezione né panteistica né mistica, che li riduca a oggetti che *partecipano* alla nozione di bene; appropriato è assumerli invece in una prospettiva di incarnazione, chiave di una più fedele lettura del pensiero di Simone Weil¹⁷⁹. Il bene è sempre al di là del dato presente e, ciò non di meno, si può incarnare.

2.4. La bellezza

“La bellezza del mondo non è un attributo della materia in se stessa – scrive la Weil – è un rapporto fra il mondo e la nostra sensibilità”¹⁸⁰: le pagine di *Forme dell’amore implicito di Dio* non ci presentano una qualità che attira lo sguardo e seduce; descrivono invece quel “mistero” e, insieme, quel “fatto”¹⁸¹ che viene ad esistere nel momento in cui volgiamo l’attenzione all’ordine del mondo, così come materialmente disposto, fisicamente osservabile e intelligibile come necessario¹⁸². Soltanto a quel punto la bellezza entra nel suo ruolo di mediatrice e suscita quella “saggia persuasione” per cui la necessità diventa ciò “che è assolutamente necessario che vi sia”¹⁸³. Ecco perché le riflessioni riguardanti l’amore per l’ordine del mondo sono introdotte da un lungo passo riguardante la decreazione¹⁸⁴: non è la bellezza ad attivare l’attenzione, ma l’attenzione ad attivare la bellezza cosicché questa possa trasformare l’attenzione in amore: “la bellezza del mondo è l’ordine del mondo *amato*”¹⁸⁵. E come abbiamo visto, presupposto per ‘riempire’ l’azione di attenzione è l’uscita dalla fantasticheria correlata all’unidimensionalità dell’ego.

¹⁷⁹ Dire che “tutto ciò che noi tocchiamo, vediamo e udiamo è la carne stessa, la voce stessa dell’Amore assoluto” non implica – precisa Simone Weil – “alcun panteismo, perché quest’anima non è in questo corpo: essa lo contiene, lo penetra, lo avviluppa da ogni parte, mentre resta fuori dallo spazio e dal tempo; ed è assolutamente distante, e lo domina. Ma si lascia scorgere attraverso la bellezza sensibile, come un bimbo trova in un sorriso di sua madre, in un’inflessione della sua voce, la rivelazione dell’amore di cui è l’oggetto”, S. WEIL, *L’amore divino nella creazione*, cit., p. 114. Il concetto di partecipazione qui in uso è di matrice platonica.

¹⁸⁰ S. WEIL, *Forme dell’amore implicito di Dio*, cit., p. 123.

¹⁸¹ S. WEIL, *L’amore divino nella creazione*, cit., p. 203.

¹⁸² Per ‘ordine’ la Weil intende, evidentemente, l’assetto del reale evidente al pensiero e percepibile tramite i sensi come κόσμος e non come τάξις: non un ordine governato da un fine ma un ordine necessario proprio in quanto spogliato di finalità.

¹⁸³ S. WEIL, *L’amore divino nella creazione*, cit., p. 115.

¹⁸⁴ S. WEIL, *Forme dell’amore implicito di Dio*, cit., pp. 118-119.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 129

Pur ‘attivandosi’ a partire *dalle* cose, il bello non sarebbe allora proprietà *delle* cose, ma un rapporto tra la nostra soggettività e l’ordine fisico del reale e, a partire da questo, un rapporto tra il soggettivo e il trascendente. Quest’ultimo si dà appunto nel pieno consentire alla necessità del reale che soltanto la bellezza può suscitare. In assenza di questo μεταξύ, tale consenso incondizionato non sarebbe possibile, perché di fatto esso richiede “una certa complicità della parte naturale dell’anima e perfino del corpo”¹⁸⁶. Come già illustrato, l’Autrice ribadisce che il rapporto tra la necessità della materia e il nostro pensiero non si esaurisce nella lettura che ne dà la scienza: le leggi a cui la materia obbedisce strutturano quella ricostruzione teorica dell’ordine del mondo in rapporto “alla struttura mentale, psichica e corporea dell’uomo”¹⁸⁷. La necessità stessa, si è detto, non esiste in sé per sé, è frutto di un primo livello di lettura: la via di accesso al reale si struttura, come abbiamo detto, in una progressione di livelli di lettura che vanno a culminare nell’amore. Così, nel concentrare sulla presenza “dei cieli, delle pianure, del mare e dei monti”¹⁸⁸, un’attenzione sempre maggiore, dice la Weil, la bellezza penetra attraverso la nostra parte sensibile e questa si ricongiunge allo spirito. Il pensiero che concepisce le forze della natura come relazioni fisiche e matematiche si unisce all’anima naturale, e da questa unione la contemplazione diventa una cosa sola con il consenso; passando da un livello all’altro, la lettura ha prodotto la massima apertura al reale:

L’ordine del mondo è la bellezza del mondo. Muta soltanto il regime dell’attenzione, a seconda che si cerchi di concepire i rapporti necessari che lo compongono o di contemplarne la bellezza¹⁸⁹.

Preme sottolineare che, costituendosi come consenso perfetto a ciò che è, la bellezza è fenomenologicamente legata alla necessità, dunque all’indifferenza, prima che al bene. È necessario evidenziarlo perché su questo punto la filosofia weiliana del bello potrebbe essere fraintesa o mal compresa, distorta dalle categorie con le quali abitualmente concettualizziamo questa qualità. Si consideri il passo che segue:

¹⁸⁶ S. WEIL, *L’amore divino nella creazione*, cit., p. 203.

¹⁸⁷ S. WEIL, *Forme dell’amore implicito di Dio*, cit., p. 128.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 130.

¹⁸⁹ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 262.

Ai nostri occhi il mare non è meno bello perché sappiamo che talvolta vi s'inabissa qualche nave. Al contrario, è ancora più bello. Se il mare modificasse il moto delle onde per risparmiare una nave, non sarebbe più il fluido perfettamente obbediente a ogni pressione esterna, bensì un essere in grado di discernere e scegliere. Ma la bellezza del mare risiede proprio nella sua perfetta obbedienza¹⁹⁰.

Se la bellezza è un μετὰξὺ verso l'amore di Dio¹⁹¹, è perché si rivolge non a ciò che è buono – a un mare che risparmia le navi che lo percorrono – ma a τὸ ὄν, a ciò che è; e questo è coerente con quanto messo in luce a proposito della fondamentale contraddizione dell'amore, per cui l'oggetto è amato in sé per sé, indipendentemente e al di là di un giudizio di valore. Non è, quindi, la logica della corrispondenza soggetto/oggetto che struttura l'amore in senso weiliano, e il bello come suo strumento, ma la logica del movimento che il soggetto compie verso l'oggetto: un movimento di adesione che, propriamente, non è il risultato di un'emozione né di un giudizio, ma della facoltà di attenzione. La Weil svincola l'esperienza estetica dall'opinione e da qualsiasi ingerenza del soggettivo; la possibilità di esperire la bellezza dipende proprio da quanto di *personale* si riesce a sottrarre dalla visione del mondo.

Pur condizionato da uno sforzo di attenzione, il bello viene al tempo stesso definito come ciò che parla a tutti i cuori, dove irriducibilmente persiste – anche quando è “mutilato” e “corrotto” – come un “forte movente”¹⁹²; “tutti gli esseri ne riconoscono il potere, compresi i più frusti e i più vili, sebbene pochissimi ne posseggano il discernimento e l'uso”¹⁹³, poiché “nessun essere umano è al di sopra o al di sotto della bellezza”¹⁹⁴. Questo lascerebbe intendere che la bellezza agisca ‘a monte’ del processo decreativo e che, anzi, sia essa stessa ad indurlo. Non è tuttavia

¹⁹⁰ S. WEIL, *L'amore di Dio e la sventura*, cit., p. 182.

¹⁹¹ La bellezza si costituirebbe altresì come ‘ombra di Dio’, che per creare il mondo si è ritratto da esso ma nella bellezza del cosmo – che è assolutezza immanente - ha lasciato la sua traccia visibile, tangibile. Simone Weil rifiuta l'immanenza divina posta a principio del pantesimo di matrice, per esempio, stoica: se la bellezza, infatti, rivela il passaggio di Dio, ne testimonia altresì l'infinita distanza, lo scarto originario tra il principio e la sua manifestazione. In tal senso si vedano i saggi di J. CAMBAUD, *Simone Weil: an ethic for esthetics*, in *Cahiers Simone Weil Amitiés at inimitiés de Simone Weil III*, Tome XXXI, n.1., mars 2008 e F. HEIDSEICK, *Simone Weil et la beauté du monde*, in *Cahiers Simone Weil*, Tome I, n. 2, sept. 1978.

¹⁹² S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 122.

¹⁹³ S. WEIL, *L'amore divino nella creazione*, cit., p. 203.

¹⁹⁴ S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, cit., p. 125.

necessario risolversi per l'una o per l'altra opzione. Lo stesso verbo καλεῖν dal quale καλὸς, 'bello', deriva – significa 'chiamare' e apre proprio a questa doppia ipotesi¹⁹⁵: si può effettivamente *chiamare* (*a sé*) qualcuno che sia volto altrove; oppure, si può *invocare* chi sia già predisposto all'ascolto. In entrambi i casi, però, – ed è questo che al di là di tutto ci sembra decisivo – καλὸς qualifica qualcosa che è legato a un verbo all'attivo, nonché transitivo: in tal senso la bellezza sembra aver molto in comune con la verità, ἀλήθεια, che implica un'attività di svelamento, l'azione di strappare al nascondimento – ἀ-λανθάνω. Se la Weil chiama verità "lo splendore della realtà"¹⁹⁶, questo splendore può essere nominato come bellezza e le parole 'bellezza', 'verità', 'realtà' mostrano quella che per la Weil è una fondamentale sinonimia. La realtà, nella sua trascendenza, è accessibile tramite questi due verbi attivi che agiscono sulla nostra soggettività, facendo da ponti tra noi e l'essere.

La bellezza è un mistero, doloroso peraltro, perché in sé contraddittorio. Ma anche in questo caso la contraddizione è utilizzata dalla Weil in chiave veritativa, cosicché il carattere strutturalmente paradossale della bellezza ne costituisce, per ciò stesso, l'apertura al trascendente. Nel *fatto* che nessuno la rifiuti come finalità, c'è di misterioso che essa non contenga nessuna finalità: infatti, quando si desidera una cosa bella, non la si desidera per altro che per se stessa: "noi tendiamo verso di essa [la bellezza] – scrive la Weil – senza sapere cosa domandarle"¹⁹⁷. La bellezza è precisamente l'unica 'cosa' che non rinvia ad altro che a sé. Per questo possiamo desiderarla senza tendere la mano; poiché non promette altro che se stessa, non possiamo *fare* altro che lasciarla essere. Ma questa rinuncia è di per sé estranea alla logica del desiderio: tendere a una cosa è manifestare la volontà di appropriarsene e l'appropriazione avviene sempre in vista di qualche cosa d'altro, generando l'ipertrofia tipica dell'illimitato. Il bello esclude ontologicamente questa equazione:

¹⁹⁵ Scrive infatti la Weil che "la bellezza (...) non ha un linguaggio; non parla; non dice alcunché. Tuttavia ha una voce per chiamare", S. WEIL, *La persona e il sacro*, Milano, 2012. Come in ogni sillaba dell'amico che si incontra dopo molto tempo si ritrova il suo essere e la gioia della sua presenza, prima che il significato delle parole, allo stesso modo la bellezza ha una voce per chiamare; è l'osservazione di M. SHIBATA, *La beauté du monde comme la voi qui nous appelle*, in *Cahiers Simone Weil, Le beau et les arts*, Tome XVI n. 1, mars, 1993

¹⁹⁶ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 218.

¹⁹⁷ S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, cit., p. 125.

non essendo “un mezzo in vista di qualcos’altro”¹⁹⁸, esso si sottrae alla legge del desiderio. Non soltanto la bellezza non può essere resa oggetto di questa tensione, ma la sua stessa apparizione è condizionata, secondo la Weil, dalla messa a tacere della parte appetitiva¹⁹⁹. È questo a farne l’“unica finalità”²⁰⁰, secondo la Weil; infatti, “quaggiù i fini non esistono; tutte le cose che noi riteniamo tali sono mezzi. (...) Il denaro è un mezzo per acquistare, il potere è un mezzo per dominare. E questo vale, in modo più o meno palese, per tutti i cosiddetti beni”²⁰¹:

Il bello è un richiamo carnale che tiene a distanza ed implica una rinuncia. Compresa la rinuncia più intima, quella della immaginazione. Si vuol mangiare tutti gli altri oggetti di desiderio. Il bello è ciò che si desidera senza volerlo mangiare. Desideriamo che sia²⁰².

Nell’incontrare la bellezza del mondo, scrive la Weil, prendiamo ad amare il mondo proprio nella sua assenza di finalità²⁰³. La necessità indifferente è amata *in quanto tale*: “tutto quel che è bello è oggetto di desiderio, ma non si desidera che sia diverso, non si desidera mutarvi nulla, si desidera quel che è”²⁰⁴. Risplendendo di bellezza, ed essendo la bellezza estranea ad ogni finalità, il mondo può farsi oggetto del nostro pieno, in-condizionato consentire. La de-creazione, che il sentimento della bellezza chiede a presupposto, è la dismissione – dolorosa – di questa volontà di appropriazione su cui è impostata la nostra abitudine a ragionare in termini di mezzo/fine²⁰⁵. Schematizzando, la bellezza come amore implicito di Dio diventa dunque premessa per almeno due ordini di ragionamento:

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 126.

¹⁹⁹ Cfr. S. WEIL, *Quaderni*, III, cit., p. 88.

²⁰⁰ S. WEIL, *Forme dell’amore implicito di Dio*, cit., p. 126.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² S. WEIL, *L’ombra e la grazia*, cit., p. 267.

²⁰³ “Proprio perché l’assenza di finalità, l’assenza d’intenzione è l’essenza della bellezza del mondo, il Cristo ci ha prescritto di osservare come la pioggia e la luce del sole scendano senza discriminazione sui giusti e sui malvagi”, S. WEIL, *Forme dell’amore implicito di Dio*, cit., p. 135.

²⁰⁴ S. WEIL, *Prima condizione di un lavoro non servile*, cit., p. 285.

²⁰⁵ “Contraddizione – scrive Chiara Zamboni – tra il dolore per la bruciante percezione dell’irriducibile alterità di ciò che è bello da un lato e dall’altro la gioia per il fatto di partecipare all’infinito nella materia stessa”, C. ZAMBONI, *Interrogando la cosa. Riflessioni a partire da Martin Heidegger e Simone Weil*, cit., p. 302. “Mangiare”: questo di tutto si può fare tranne della bellezza, scrive Simone Weil. Il lettore potrebbe rilevare un’ambiguità nei luoghi in cui la Weil riferisce alla bellezza il verbo ‘mangiare’: in un passo di *Forme dell’amore implicito di Dio* si legge “Vorremmo nutrircene [della bellezza], ma non è altro che un oggetto da guardare, e si manifesta solo a una certa distanza. Il grande dramma dell’umanità è che guardare e mangiare sono due operazioni differenti” [S. WEIL, *Forme dell’amore implicito di Dio*, cit., p. 125]; nei *Quaderni III* “La beatitudine eterna (mito

- i. La bellezza è priva di finalità.
- ii. L'universo è bello.
- iii. L'universo è privo di finalità.

E ancora:

- i. Poiché priva di finalità, soltanto la bellezza può essere l'unica finalità.
- ii. Tutto ciò che assumiamo come fine è in realtà mezzo.
- iii. Ogni volta che si assume una cosa come fine in sé s'incorre in una menzogna²⁰⁶.

Ogni uomo, dunque, può amare la bellezza ma, proprio per questo, tale aspirazione al bello può confondersi col desiderio di 'mangiarla', cioè di appropriarsene, o portare a trasferire la bellezza su oggetti particolari e ad assolutizzarli. È dall'universo *impersonale* che origina la bellezza, ammonisce la Weil; e questo non esclude che l'uomo possa incontrare bellezza in cose secondarie: il fatto che la bellezza sia l'unica vera finalità è, anzi, ciò che colora questi beni secondari della finalità che dà all'uomo energia per perseguirli come fini, appunto, e non come mezzi, quali in realtà sono. La ricchezza, l'arte, l'amore fisico, il piacere altro non sono che tentativi di riversare l'universale nel particolare; tentativi legittimi nella sola misura in cui riescono a ridimensionare i rispettivi oggetti come meri riflessi dell'ordine in cui sono inseriti e che li precede come "il fondale di un teatro"²⁰⁷: un ammonimento, di nuovo, contro il pericolo di assolutizzare il relativo.

del *Fedro*) è uno stato in cui guardare è mangiare. Ciò che si guarda non è reale, è uno scenario. Ciò che si mangia è distrutto, non è più reale" [S. WEIL, *Quaderni, III*, cit., 2009, p. 379] In un altro luogo ancora l'Autrice scrive "la bellezza è qualcosa che si mangia, è un nutrimento" [S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 199.. Simone Weil non si sta contraddicendo: nel primo caso, il verbo 'mangiare' sta a designare l'atto con cui ci si appropria di qualcosa, con cui, per esempio, si realizza un desiderio: la bellezza è *oggetto* del 'mangiare'. Nel secondo caso, la bellezza è presentata invece come *soggetto*: come qualcosa che nutre, laddove il concetto di nutrimento (dei bisogni materiali e spirituali) ricorre costantemente nel pensiero di Simone Weil come unica proposta di giustizia sociale che valga la pena realizzare.

²⁰⁶ "L'universo è bello come sarebbe bella un'opera d'arte perfetta, se mai ve ne fosse una degna di dirsi tale – scrive la Weil – Quindi non contiene nulla che costituisca un fine o un bene. Non contiene altra finalità al di fuori della bellezza universale in sé. Questa è la verità essenziale che bisogna conoscere: l'universo è assolutamente privo di finalità. Nessun rapporto di finalità può essergli attribuito, se non per menzogna o per errore", S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, cit., p. 134

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 127. Questi tentativi di trasferimento dell'assoluto nel relativo, esaminati tra le pagine 124 e 132 di *ibidem*, sono tentativi destinati a restare frustrati e a togliere libertà, essendo questa un modo in cui pensiero e azione si corrispondono: in questi casi, infatti, al pensiero che tende all'assoluto si fa seguire un'azione che ha per oggetto il relativo: "l'uomo che crede di essere dominato dal piacere è in realtà dominato dall'assoluto che lui vi attribuisce. Questo assoluto sta al piacere come le frustate stanno alla voce del padrone. (...) Chi ha posto l'assoluto nel piacere non può non esserne dominato", *ibidem*, pp. 131-132.

Conclusioni: per un'educazione all'estetica (del lavoro)

Interpretando la spiritualità messa a tema dall'Autrice come apertura al reale, si comprende forse meglio il senso metafisico in cui questa trasformazione della condizione del lavoro sia intesa come rimedio all'alienazione dell'operaio: non abbia cioè il carattere di una mera speculazione filosofica o, ancora meno, il carattere di una fuga dal mondo. La necessità di percorrere la via della spiritualità potrebbe essere considerata come uno scacco della ragione cartesiana, che segna il primo periodo della filosofia weiliana. A seguito dell'esperienza in fabbrica e della conversione al cristianesimo, la libertà dell'azione lavorativa continua ad essere intesa come rapporto tra pensiero e azione, senza 'sganciarsi' dalla componente razionale e ordinatrice con cui il primo guida la seconda; il punto è che "conoscere un alfabeto non significa saper leggere"²⁰⁸: non si tratta di sostituire alla via razionale la via spirituale, o di abbandonare la 'via positiva' per la 'via negativa', ma di rendere più stretto il legame tra pensiero e azione portando ad un più alto livello la lettura della necessità; ad un livello tale da rendere massima l'apertura di realtà. La riappropriazione del pensiero passa attraverso il ricostituirsi dell'intero nel corso dell'azione lavorativa.

Innanzitutto, quello che all'Autrice preme evidenziare è il potenziale di libertà che nell'atto fisico del lavoro, nel contatto con la materia, è contenuto, proprio laddove l'obbedienza alla materia costringe il movimento. Se la fabbrica è il tentativo sistematico di negare la libertà, essa deve essere riconquistata rendendo effettivo questo potenziale: il lavoro si libera nella misura in cui si libera la massima facoltà di attenzione possibile, la sola a poter riscattare lo spirito dall'alienazione, a mettere l'uomo in asse con se stesso, interamente presente al reale. È soltanto su queste basi, e soltanto su queste, che è possibile per la Weil riportare lavoro manuale e lavoro intellettuale alla medesima radice:

In nessuna società colui che guida una macchina può esercitare il medesimo tipo di attenzione di colui che risolve un problema. Ma l'uno e l'altro possono egualmente, se lo desiderano e se hanno metodo, esercitando ciascuno quel tipo di attenzione che nella

²⁰⁸ S. WEIL, *Quaderni, II*, cit., p. 288.

società è suo proprio, favorire l'apparizione e lo sviluppo di un'altra attenzione situata al di sopra dell'obbligo sociale e che costituisce un legame diretto con Dio;

e questo fino all'esito apparentemente paradossale per cui "il punto di incontro unitario del lavoro intellettuale e del lavoro manuale è la contemplazione, la contemplazione che non è un lavoro"²⁰⁹.

Sottesa alla proposta weiliana è una concezione che vede l'essenza dell'azione come *πρᾶξις* anziché come *ποίησις*: la spiritualità è da restituire al lavoro e da trovare nel lavoro *in sé*, non rispetto al lavoro come mezzo e quindi nemmeno al frutto dell'attività posta in essere. Anche per questo, la Weil teorizza innanzitutto una riforma interna alle condizioni del lavoro, ossia interna al sentire dell'uomo stesso, intesa in senso esistenziale. Decisiva appare la chiusura della *Prima condizione di un lavoro non servile*: "Non basta voler evitare le loro [dei lavoratori] sofferenze, bisognerebbe volere la loro gioia"²¹⁰. La gioia come salvezza dello spirito. La gioia che si deve domandare, secondo l'Autrice, alla condizione del lavoro risiede nell'orientamento dell'azione mentre il corpo si muove o la mente si applica a un problema: vale a dire nel "modo con il quale ogni minuto si connette al minuto seguente e quel che a ognuno costa, nel corpo, nel cuore, nell'anima – soprattutto nell'esercizio della facoltà di attenzione – compiere, minuto per minuto, quella connessione"²¹¹. "Oppressione e libertà" variano proporzionalmente l'una rispetto all'altra, dunque, nella misura in cui l'azione del lavoro si dispiega secondo la modalità dell'attenzione. Ne segue che "il peggiore attentato (...) è l'attentato contro l'attenzione del lavoratore"²¹². Questo attentato si compie ogni volta in cui il lavoratore è costretto a un'obbedienza passiva: la dismissione del pensiero, imposta dal lavoro alla macchina, diventa anche l'unica difesa contro la sofferenza. L'oppressione del lavoratore passa attraverso questa alterazione del legame tra pensiero e azione.

Il referente concreto che si coglie rispetto a questo ideale è il sistema scolastico, l'istituzione educativa nella sua responsabilità formatrice: l'educazione scolastica è per la Weil funzionale a introdurre nel lavoro, innanzitutto, una nozione

²⁰⁹ S. WEIL, *Prima condizione di un lavoro non servile*, cit., p. 291.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 294.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² *Ibidem*, p. 293.

di significanza spirituale. “Gli esercizi scolastici – scrive la Weil – non hanno altra destinazione seria eccetto quella di formare l’attenzione”²¹³, proposta che l’Autrice ha cura di formulare nel saggio *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell’amore di Dio* [*Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l’amour de Dieu*]²¹⁴. È in questo testo che la Weil formula il concetto di attenzione con maggior chiarezza, abbandonando la rarefazione icastica delle note dei suoi *Quaderni* per predisporre una piccola, intensa guida pedagogica. È nell’educazione dello spirito che si concentra la possibilità e l’inizio di un lavoro a misura d’uomo. L’ultima via (possibile), nell’itinerario biografico e filosofico dell’Autrice. Preliminare ed essenziale allo studio delle materie singole – scrive la Weil – è la predisposizione di un metodo, metodo inteso come capacità di vedere, di sospendere il pensiero nella contemplazione dell’oggetto, sia esso una versione di latino o un problema di matematica. L’errore starebbe nell’incapacità di mantenere il vuoto del pensiero creato dalla contemplazione, nella volontà di cercare la soluzione, più radicalmente, nell’istinto di mettere il proprio io al centro dell’oggetto²¹⁵. Come luogo di sintesi della libertà dell’uomo con la necessità dell’universo, il lavoro è rinviato a una dimensione essenzialmente umanistica, affidata cioè a un’educazione attitudinale, più che tecnica. Così la Weil sembra recuperare il senso di un’educazione autenticamente umanistica, intesa come unione dei diversi saperi e, di conseguenza, come unico possibile antidoto alla subordinazione del lavoro manuale al lavoro intellettuale. Necessaria è un’educazione al lavoro che formi non tanto i presupposti conoscitivi dell’operare, ma il metodo che rende libera l’azione, combinando la tecnica (come ‘saper fare’) con la guida soggettiva (come ‘saper pensare’). Quel metodo che permette all’operaio, mentre svolge le sue mansioni, non già di “ricordarsi delle lezioni imparate a scuola”, ma di tenere il pensiero sempre presente all’azione, affinché in ogni momento il suo lavoro possa farsi *realmente* “il consenso all’ordine dell’universo”²¹⁶.

²¹³ *Ibidem*, p. 294.

²¹⁴ Il testo è dell’aprile 1942 ed era destinato a Padre Perrin, come si accenna nella lettera quinta (*La probità intellettuale*). L’edizione italiana è contenuta in S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit. Riferimenti al buon uso degli studi scolastici come palestra di esercizio della facoltà di attenzione si trovano anche nei *Quaderni*, in particolare nel *Quaderno III*.

²¹⁵ Cfr. S. WEIL, *Riflessione sul buon uso degli studi scolastici in vista dell’amore di Dio*, cit., p. 197.

²¹⁶ S. WEIL, *Quaderni, II*, cit., p. 157.

INTERMEZZO

S'intende indagare ora la dimensione costitutiva che il λόγος riveste nel pensiero della Weil, come legame tra Principio, pensiero ed essere che lei vede spezzarsi nel contemporaneo. Nelle condizioni di lavoro in fabbrica, all'Alsthom e poi alla Renault, l'Autrice vede spezzarsi quel legame tra lavoro e conoscenza che, come spiegato nei primi scritti, qualifica la funzione morale del primo e che successivamente viene inteso come rapporto tra componente estetica e componente etica.

1. Il nesso tra lavoro e morale

Il saggio *Funzioni morali della professione* [*Fonctions morales de la profession*]¹ offre una comprensione molto chiara sui nuclei tematici che articolano la riflessione sul lavoro sul piano etico. Nella riflessione emerge la progressiva problematizzazione che la giovane Simone Weil compie rispetto al rapporto tra libertà, necessità e lavoro; l'interrogazione intorno al lavoro si connota, specificamente, alla luce del rapporto tra giustizia e morale, che la giovane Weil concepisce in termini essenzialmente kantiani. È una lettura cruciale per la nostra ricerca, in quanto introduce direttamente nel cuore del problema, quello dei nessi che il lavoro intrattiene con la giustizia, in una prospettiva che, nel ridefinirli in un terreno etico, riesce a tenerli insieme secondo una relazione necessaria.

L'Autrice riconduce la determinazione morale del lavoro alla funzione costitutiva che esso svolge rispetto al passaggio dell'individuo in società; nondimeno, la questione, in quanto morale, rimane strettamente intrecciata al problema dei fini che l'uomo assegna alla propria esistenza attraverso il lavoro. Mutuando per un momento il linguaggio delle teorie contrattualistiche, Simone Weil legge questo passaggio in termini di sovranità individuale/schiavitù sociale per poi,

¹ Il saggio viene redatto nell'inverno tra il 1930 e il 1931, come esercizio scolastico collegato ad un corso dell'*agrégation*. La sua traduzione italiana è pubblicata in S. WEIL, *Primi scritti filosofici*, cit.

però, rovesciare questa opposizione nella sua proposta filosofica: attraverso la professione, non è tanto il soggetto che *diventa* parte della società, subordinandosi ad essa, ma è quest'ultima che *passa nell'uomo*. Questo passaggio non avviene *necessariamente*. La Weil vede che la moralità del lavoro si situa in quel difficile punto di equilibrio tra la libertà che l'individuo prima di lavorare possiede come una cosa astratta e un tessuto sociale che determina oppressivamente la condizione del lavoro.

Ed è qui che si manifestano a Simone Weil tutte le difficoltà legate alla fondamentale contraddizione che caratterizza il lavoro in quanto legato alla coesistenza e, contemporaneamente, ad un sistema politico-economico; un sistema che è riuscito, tra le altre cose, a cancellare la libertà dalla fabbrica *in quanto* ha distorto il pensiero (si ricordi che la Weil assume la libertà come cooriginaria al lavoro, definendola come rapporto tra il pensiero e l'azione, nelle modalità ricostruite nel capitolo 2). A ben vedere, si tratta dell'ambiguità determinata dalla subordinazione alla necessità dell'*action travailleuse*, e che alla catena di montaggio, e più in generale nel sistema industriale, cancella la legge di libertà espressa dagli stessi scritti giovanili nel concetto di lavoro².

Distinguendo tra sistema dei prodotti e sistema dei bisogni, Simone Weil osserva che il mondo e il modo in cui sono esercitate le professioni e i mestieri sono essenzialmente orientati alla relazione tra l'uomo e i suoi bisogni. Il sistema industriale caratterizza la moralità del lavoro, cioè il problema dei suoi fini, entro un sistema di utilità da perseguire e di necessità da soddisfare, più che a un fine da perseguire in sé per sé. Non è in discussione che il bisogno entri nella definizione del lavoro; il problema che la Weil mette al centro di questa riflessione consiste nel fatto che “il rapporto tra i movimenti dell'uomo e i suoi bisogni sta nel suo stesso

² “[Il mestiere] in quanto incatena la volontà, avvilisce, in quanto dà alla libertà un ostacolo, libera”, S. WEIL, *Funzioni morali della professione*, in S. WEIL, *Primi scritti filosofici*, cit., p. 234. In questo scritto emergono le contraddizioni che colpiscono l'idea weiliana di lavoro come luogo in cui la libertà trova compimento. Scrive Giancarlo Gaeta che “all'oggettiva chiarezza della definizione dei rapporti tra l'uomo e il mondo si sostituisce l'immane complicazione dei rapporti degli uomini tra di loro”, G. GAETA, *Una filosofia in atto e in pratica*, in S. WEIL, *Lezioni di filosofia*, cit., p. 326. Ma proprio queste contraddizioni, queste difficoltà che mettono alla prova il pensiero – è la Weil stessa ad indicarlo – sono in definitiva una chiave di comprensione del reale. Misurando la dimensione individuale e quella sociale del lavoro ed assumendone le contrarietà, Simone Weil ci consente di illuminare fino in fondo l'oggetto-filosofico lavoro, proprio perché rende impossibile assottizzarlo in una definizione. Per un'analisi specifica delle contraddizioni che la Weil osserva, si veda ancora una volta M. AZZALINI, *op. cit.*

pensiero”. Riprendendo Proudhon, Simone Weil mette in primo piano il fatto che “l’uomo consuma in qualità di essere vivente, lavora in qualità di essere pensante”³, dunque il lavoro si qualifica come attività propriamente umana nella misura in cui vi è appropriazione e governo della materia da parte del pensiero. L’equazione tra lavoro e morale si realizza in questo modo. Laddove il lavoratore è subordinato “a una cosa diversa da quella che deve modificare”⁴, la libertà si annulla insieme al pensiero; dove si obbedisce unicamente all’oggetto del proprio lavoro, la morale del lavoro è integra insieme al soggetto stesso.

Si consideri questo passaggio:

Ci si immagini il nero dei macelli di Chicago descritto da Dubreuil, il cui lavoro consiste nell’affondare di minuto in minuto il coltello nella gola di un maiale; anche quando questo nero avrà grandi piaceri, questa sarà pur sempre una vita disumana. Il pensiero comune è lontano dal considerare il mestiere come una semplice sottomissione dell’uomo alla necessità esterna⁵;

La tesi di Simone Weil è che il lavoro è *ontologicamente* irriducibile a uno schema di mera utilità, anche nel felice caso in cui l’operaio lavorasse il minor tempo possibile: ciò che contraddice la moralità del lavoro è, in definitiva, la già descritta separazione tra *actio* e *contemplatio*, come se l’alternativa fosse tra un tempo del lavoro che degrada lo spirito e un tempo libero dal lavoro che restituisce all’uomo il dominio del suo spirito. Il pensiero espresso dalla Weil non dovrebbe essere interpretato in una prospettiva di astrazione dell’uomo dalla necessità dei suoi bisogni; il modo in cui la filosofa parigina presenta il lavoro è, al contrario, la via per cui l’uomo può diventare “pensante e libero *fin nella sfera dei bisogni*”⁶. Non vi è per l’Autrice concretezza alcuna nel rivendicare uguaglianza e libertà senza averle realizzate nel luogo morale e sociale in cui l’uomo misura il suo spirito con i prodotti della sua attività⁷.

Invece, ciò che è a nostro avviso rilevante è che la Weil, nel concettualizzare

³ S. WEIL, *Funzioni morali della professione*, cit., p. 232.

⁴ *Ibidem*, p. 234.

⁵ *Ibidem*, p. 231.

⁶ *Ibidem*, p. 236, c.vo nostro. E ancora, precisa l’Autrice nella stessa pagina, “solo il lavoro, facendo della soddisfazione dei bisogni un’opera umana, estende l’umanità fino al livello dei bisogni”.

⁷ È opportuno precisare che quando la Weil afferma che “è la produzione che cala lo spirito nel sistema dei bisogni”, non intende di certo definire il valore morale (cioè di libertà) del lavoro in termini di produttività, cioè di *ποίησις*.

il principio del lavoro (ciò che fa del lavoro il lavoro e non un'altra cosa) concepisca la dimensione del λόγος, cioè del pensiero, come inseparabile dall'ἔθος, inteso come libertà. L'educazione, come principio della proposta weiliana, torna ad essere candidata come una necessità duplice, che mette in relazione teoria e prassi: è l'azione consapevole e guidata dal pensiero che qualifica il lavoro come tale; e soltanto nella trasformazione della conoscenza in azione può essere conferita al pensiero umano "una specie di esistenza"⁸; soltanto per questa via il mestiere diventa "ciò per cui la moralità ha un significato sociale"⁹.

2. L'oblio del λόγος

Oppressione sociale e razionalità deviata costituiscono, per la filosofa parigina, il paradigma dell'epoca moderna e dello sradicamento che la caratterizza. Come già evidenziato, quello che la Weil coglie nella sua esperienza in fabbrica è "l'orrore del futuro, ancora irrealizzato"¹⁰: se non c'è soluzione di continuità fra il meccanismo totalitario e l'alienazione del lavoro, è perché entrambi si alimentano dello stesso "miscuglio di dedizione mistica e bestialità senza freno"¹¹ testimoniate nel *Diario di fabbrica*¹² e analizzate con rigore quasi scientifico nelle pagine delle *Riflessioni*. Dunque, se la questione operaia può essere risolta, occorre agire sul livello del rapporto tra pensiero e azione, così come determinato dalle condizioni del lavoro.

L'organizzazione taylorista del lavoro ha spezzato il legame, costitutivo dell'*action travailleuse*, tra spirito e materia. Precisamente, l'alienazione si sostanzia nella subordinazione del primo alla seconda, poiché l'intelligenza diventa meccanismo meramente applicativo di un sapere che la precede, esclusivamente orientata a un risultato predefinito e che il lavoratore non conosce mai come prodotto *finito*. La stessa riduzione di ogni facoltà di autonomo giudizio e di creatività che sottomette l'uomo al potere astratto (e forse per ciò stesso totalitario), è messa alla

⁸ S. WEIL, *Funzioni morali della professione*, cit., p. 240.

⁹ *Ibidem*, p. 239.

¹⁰ Citazione di Goffredo Fofi riportata in G. GAETA, *Simone Weil*, S. Domenico di Fiesole, 1992.

¹¹ S. WEIL, *Prospettive. Andiamo verso la rivoluzione proletaria?*, in S. WEIL, *Sulla Germania totalitaria*, Milano, 1990, p. 183.

¹² Pubblicato in S. WEIL, *La condizione operaia*, cit.

radice dell'alienazione dell'operaio. La sua dignità di lavoratore e le condizioni del suo lavoro, vengono problematizzate non tanto rispetto al regime economico (capitalista) quanto invece ai modi di produzione. Con metodo materialista, la Weil analizza puntualmente i meccanismi interni alle fabbriche in cui lavora, mettendo a fuoco nei suoi scritti la centralità delle nozioni di ragione e di conoscenza implicate dal carattere oppressivo del sistema.

L'analisi offre una chiave di lettura essenziale dell'attitudine moderna a dare il primato all'ordine formale e alla ragione calcolante. Alla base dell'organizzazione moderna del lavoro (*id est* industriale), prima fordista e poi tayloristica, è un paradigma di conoscenza che nasce in seno all'Illuminismo, affacciandosi prima ancora con Cartesio e Galileo, e che si fonda sulla dimostrabilità formale e sulla controllabilità empirica. Prende forma nei secoli XVII e XVIII, e trova la sua consacrazione nella seconda fase della rivoluzione industriale: la fabbrica fordista si organizza secondo un modello di sapere astratto, riproducibile e, quindi, di straordinaria portata applicativa.

In questa prospettiva, l'economia del lavoro va ad assumere a riferimento la *quantità* di lavoro, anziché la *qualità*. La razionalizzazione che si compie rendendo il lavoro un insieme di comportamenti "programmabili *ex ante* e verificabili *ex post*"¹³ permette di raggiungere grandi economie di scala: il fatto che uno stesso schema sia riutilizzabile *n* volte abbassa i costi e abbrevia i tempi di produzione. La razionalizzazione organizza non soltanto la produzione, ma la stessa divisione e suddivisione del lavoro, che appunto diventa 'organizzazione scientifica'. Lo stesso elemento direttivo viene a spersonalizzarsi, cioè a dissolversi in un'entità astratta, essenzialmente collegata alla mera titolarità del capitale; in tal senso, il potere di direzione è esercitato in nome di un risultato astrattamente prefigurato rispetto al suo processo produttivo.

È in questo modo – precisamente il modo che la Weil denuncia – che il lavoro si scorpora dal soggetto, separando la razionalità della funzione dalla razionalità dell'azione, nonché la ragione astratta dalla ragione concreta che fa del corpo un

¹³ E. RULLANI, *La società e l'economia della conoscenza negli ultimi scritti di Bruno Trentin*, in A. GRAMOLATI, G. MARI (a cura di), *Bruno Trentin. Lavoro, libertà, conoscenza*, Firenze, 2010, p. 76.

prolungamento del pensiero¹⁴. Il prodotto finito, nella maggior parte dei casi, è qualcosa che come tale l'addetto alla singola fase della produzione non conoscerà mai¹⁵. Nel lavoro industriale, il lavoro come legge di ricongiunzione e come legge di conoscenza scompare. Cadono di conseguenza tutti gli altri elementi che erano stati messi a fuoco come costitutivi di quella filosofia dell'attenzione che, nei diversi gradi di lettura con cui l'intelletto interpreta il mondo circostante, genera l'amore per il reale. Cade anche la componente estetica assegnata all'azione del lavoro, che soccombe interamente a un'azione non soltanto svuotata di *πρᾶξις*, ma che a stento può riconoscersi persino come *ποίησις*.

Astrattezza e sulla subordinazione del lavoro implicano il combinarsi di due momenti essenziali: lo scambio tra due generi non omogenei, obbedienza e salario, e l'eterodirezione dell'attività lavorativa, cioè lo sdoppiamento tra esecuzione e direzione. Il meccanismo che regola il lavoro moderno è quello di una progressiva astrazione tanto dalla soggettività coinvolta nel processo produttivo, quanto dalla specificità del contesto, anche nei suoi collegamenti con il tessuto morale e culturale in cui il processo stesso s'inserisce¹⁶. La de-soggettivizzazione del lavoro viaggia su

¹⁴ Più complessa è la questione relativa alla duplicazione del tempo tra tempo del lavoro e tempo libero; se la modernità ha generato questa distinzione, articolandone, in termini marxisti, una contrapposizione, la postmodernità la sta al contrario erodendo. Ciò che la Weil problematizza è che l'alienazione che si produce nel tempo del lavoro finisca per confinare la libertà del soggetto interamente al tempo libero (dal lavoro). L'Autrice rigetta questa separazione perché un'idea di soggettività così duplicata tradisce l'essenza stessa di libertà, senza realizzarla in nessuna delle due dimensioni. E in effetti, il profilo è problematico, richiamando ai diversi, possibili significati riconducibili allo stesso sintagma 'libertà'. Nel vocabolario weiliano, la predicabilità del termine non è collegata a circostanze, momenti, operazioni caratterizzate da immediatezza. Nella letteratura giuslavorista moderna, invece, il problema del tempo libero mette al centro un soggetto svincolato *da* e in posizione *di*. Ciò che rende il tempo libero – e in ultima analisi la libertà stessa – desiderabile è in questa prospettiva la possibilità del soggetto di realizzarsi nell'immediatezza. Ma allora, ecco che un tempo così concepito non può che stare effettivamente in contrapposizione col lavoro intesa weilianamente come attività mediata.

¹⁵ In *Funzioni morali della professione*, Simone Weil descrive con efficacia l'impatto devastante che l'ingresso nel meccanismo del lavoro ha sull'adolescente, o più precisamente sul giovane apprendista che termina gli studi: "A scuola gli si chiedeva di comprendere, di trovare, di inventare; gli si proibiva soprattutto di copiare. Nel regime dei bisogni, poco importa capire, bisogna riuscire; e, per riuscire, bisogna cominciare coll'imitare. (...) L'adolescente apprende così a spogliarsi, dal momento in cui entra nell'ambito dei bisogni, della virtù, dell'intelligenza, dello scrupolo", S. WEIL, *Funzioni morali della professione*, cit., pp. 225-226.

¹⁶ Come osserva Enzo Rullani, il segno che caratterizza il sintagma 'modernità' è proprio la riconducibilità dei diversi fenomeni al denominatore dell'astrattezza: "la scienza che lavora per far progredire la verità; la tecnologia che aumenta invece la potenza dei mezzi; il calcolo economico che valuta le alternative in base ai costi e ricavi previsti; il mercato che alloca le risorse disponibili confrontandone l'efficienza; le procedure che regolano la vita dell'organizzazione, le norme giuridiche astratte e universali che disciplinano i comportamenti sociali, la democrazia politica che

questi fronti: lo scollamento tra prodotto e soggetto produttore, la riduzione del soggetto produttore a ingranaggio di una catena produttiva. È la perdita del complesso. Il lavoro diventa merce, con le profonde ripercussioni sul piano giuridico che ne discendono e che fanno del '900 "il secolo del lavoro"; diventa questione sociale.

Collocata nella divisione del lavoro, la *specializzazione* determina la scomparsa delle diverse *specificità* professionali; la funzione sostituisce l'esclusività del rapporto tra il lavoratore e l'opera. Le diverse identità professionali, di conseguenza, vanno a uniformarsi nell'identità amorfa del proletariato; l'idea nasce marchiata da questa inferiorità, che, prima di essere economica e giuridica si radica nell'estraneità tra pensiero e azione, tra l'uomo padrone del prodotto della sua fatica e della sua intelligenza, e l'uomo come ingranaggio di una catena produttiva. È la perdita di libertà che si radica in questa desoggettivizzazione a determinare una coscienza di *classe*. L'individualità, espropriata dello spazio autonomo del suo pensiero, è costretta a surrogarsi nella voce collettiva, ad affermare la sua identità dialetticamente sul terreno politico e sindacale. Per la Weil, il punto cruciale della questione operaia, punto che segna il suo allontanamento dalla lotta diretta, è che il fronte sindacale, oltre a mancare di unità interna, è fundamentalmente diviso tra un *élite* di intellettuali e una classe operaia che ha perso in partenza ogni battaglia politica e sindacale proprio perché privata di ogni autentico strumento di riflessione.

Desoggettivizzazione, astrazione, frammentazione specificità del lavoro sono gli elementi cardine in cui la Weil mette a fuoco la frattura del λόγος. Ed è alla definizione di libertà come "rapporto tra il pensiero e l'azione" che occorre riportare e soprattutto il principio della sua proposta. Ogni termine coerentemente si tiene, in una visione che vede la libertà come pensiero, prima che determinazione di volontà, e in cui l'ἔθος del lavoro si costruisce nella misura in cui questo spazio è conservato, tutelato e messo al centro del lavoro stesso.

Il pensiero applicato, inteso come essenza dell'*action travailleuse*, è l'unica modalità in cui il soggetto può recuperare la sua intelligenza, ossia la sua reale autonomia di individuo. Conoscenza e libertà sono termini di cui la modernità ha

governa lo Stato in base al consenso", E. RULLANI, *La società e l'economia della conoscenza negli ultimi scritti di Bruno Trentin*, cit., pp. 72-73.

spezzato quella Simone Weil, pensatrice *classica*, vedeva come un'unità indissolubile, una frattura si evidenzia nel modo più drammatico nell'alienazione del lavoro e nello stato come macchina totalitaria. Ciascuno di questi termini, per l'Autrice, non soltanto è irrealizzabile pienamente senza l'altro, ma l'uno è sempre fondativo rispetto al significato dell'altro.

L'educazione del e al lavoro deve quindi essere orientata in questa direzione: ripristinare la continuità tra dimensione *etica* e dimensione *estetica* del lavoro, poiché l'una non si dà senza l'altra. L'aspetto contemplativo è evidentemente da leggere in una prospettiva di azione libera e l'ἔθος, in tal senso, è inclusivo ma non autonomo rispetto al πάθος. Se il regime della fabbrica riproduce l'annichilimento dell'uomo libero sul piano sociale e politico, e se vi è quindi una radice comune in queste due forme di oppressione, si comprende come il lavoro sia per l'Autrice il motivo per ripensare il rapporto stesso tra l'uomo e la civiltà.

In definitiva, per chiedersi quale sia, sul piano antropologico, la condizione necessaria – anche se non sufficiente – per fondare un lavoro libero. Il punto che è decisivo mettere in rilievo è che non si vede *in nome di che cosa* cercare la libertà nel lavoro in assenza di un individuo libero, cioè in mancanza di un orizzonte assiologico capace di articolare la libertà individuale in un senso *integrale*. Occorre quindi portare il pensiero di Simone Weil ad un livello che estende l'indagine sull'ἔθος del lavoro a profili di natura antropologica e, in modo interdipendente, giuridica; profili che, una volta analizzati, mostrano secondo noi come ad uscirne meglio compresa, ma anche arricchita, sia la definizione stessa di libertà.

CAPITOLO TERZO

IL LAVORO TRA ETICA E DIRITTO: LA CURA

Il diritto non appartiene semplicemente allo spirito, e neanche alla natura, ma lo spirito non può che agire sulla natura, ed è a livello di una tale azione che bisogna collocare l'idea di diritto. (S. Weil)

Premessa

Nelle pagine che seguono si ricostruirà il sottofondo antropologico e giuridico in cui si può fondare la spiritualità del lavoro, intesa come esercizio della facoltà di attenzione. Definito il nucleo ontologico con cui la Weil determina il lavoro, si cercherà di definire il contesto in cui questa idea trova posto e si connette alla dimensione del 'giusto'. A tal fine, si prenderanno in esame la concezione della politica e l'impianto antropologico che caratterizzano il pensiero dell'Autrice; i due piani ne anticipano infatti il nucleo filosofico-giuridico, sostanziando quella che a nostro avviso si può definire la dimensione 'pregiuridica' messa in campo nell'opera. Alla politica è ascrivito un ruolo di mediazione tra la 'materia brutta' del sociale e il bene, di cui la giustizia è traduzione; ma questa funzione di raccordo non può essere compresa fino in fondo senza riferirsi al tessuto antropologico, antindividualistico, che la Weil ci presenta. E d'altra parte, piano politico e piano antropologico sono interconnessi, riferibili alla concezione classica della πόλις; come già evidenziato nel primo capitolo, pregiuridica è la πόλις in quanto *presidio* e *preludio* dell'armonia in cui la giustizia si sostanzia.

Non si tratterà di abbandonare la Weil filosofa per dare voce alla Weil politica, come se effettivamente si potesse, ancora una volta, irrigidire il pensiero dell'Autrice in categorie logicamente e temporalmente differenziate. Se nel suo complesso l'opera è tracciabile in una fase di formazione, in una di militanza e in una di abbandono dell'*engagement* politico, assumere queste divisioni come basi di partenza rischia di tradire la continuità della filosofia retrostante, e il 'farsi' del

pensiero nel suo complesso. Si torna a dire che, invece, gli scritti della Weil sono unificabili – piuttosto che distinguibili – in una prospettiva uniforme, di maturazione e progressivo approfondirsi di ogni idea, senza che faccia quindi fede all'autenticità del pensiero qui presentato una divisione biografica per centri di interesse¹. La continuità della filosofia weiliana – che è appunto sempre soltanto filosofia, ora in teoria ora in pratica, e non filosofia 'prestata' alla politica – non implica altresì un indebito sincretismo disciplinare: la dimensione politica e quella antropologica logicamente anticipano i profili e i problemi che nell'opera dell'Autrice si collocano sul piano giuridico. Del 'pregiuridico', quindi, parlerà in questo capitolo non la Simone Weil politica, ma – ci sia consentito il gioco linguistico – la politica di Simone Weil: si metterà in evidenza il senso in cui per lei si sostanziano la dimensione e il linguaggio della *πόλις*, nel loro riferirsi al modello classico e nei punti che appaiono più traducibili in termini attuali.

In particolare, il pensiero politico dell'Autrice apre la riflessione al binomio libertà/comunità, costituendosi come un tentativo di coniugare due termini che il dibattito filosofico degli ultimi trent'anni ha irrigidito nella contrapposizione *libertarians/communitarians*. Il tentativo della Weil sembra essere quello di superare tale bipolarità e di farlo in una prospettiva dinamica, capace di fondare una terza via perché capace di pensare il modello dell'identità come complementare, anziché opposto, a quello della differenza. In questa prospettiva, il problema della libertà individuale, dell'essere comunità e antitesi al modello totalitario viene tradotto con la parola *radicamento*. L'alternativa che la filosofa cerca di superare e che interessa in mostrare in questa sede sembra essere quella di un modello (giuridico, politico) improntato su un'antropologia dell'individuo, che se da un lato ha consentito l'illuministico affrancarsi del soggetto dalla nozione di autorità, è d'altra parte contraddittoria in alcuni aspetti, e in molti altri oggi discutibile. Per l'Autrice, prefigurare la comunità in termini di giustapposizione di 'eguaglianze', cioè di

¹ In tal senso cfr. G. GAETA, *Individuo e società nel pensiero politico di Simone Weil*, in A. MARCHETTI, *Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil*, Bologna, 1993; "Voglio dire – scrive Gaeta – che all'inizio non c'è un'intellettuale borghese che lentamente, e per lo più in età matura, prende coscienza della cosa sociale e compie la propria scelta politica, s'impegna, si mette al servizio di una causa, per usare espressioni tipiche dell'epoca; (...) Simone Weil non fu un'intellettuale prestata alla politica, e da questa rimasta rapidamente delusa, e quindi spinta ad una revisione critica delle sue posizioni ideologiche fino ad un esito «religioso», inteso a sanare le sue precedenti contraddizioni", p. 230.

individui astrattamente assunti come autonomi, liberi ed eguali, determina il venir meno della stessa idea di libertà, (che nel concetto di comunità trova invece riconoscimento e tutela)².

Ma l'antindividualismo dell'Autrice non si traduce mai in un'idea di indifferenziato uniformarsi nell'idea di comunità: questa idea, se tradotta nel totem dell'identità e non adeguatamente presidiata dalla matrice violenta del sociale, rischia di schiacciare la 'differenza', ossia la singolarità. Occorre allora ripristinare un modello politico capace di salvare l'una e l'altra, l'una *nell'altra*. A questo punto entrano in gioco il ruolo del giuridico e il problema dell'opposizione tra diritto e giustizia, problema che la Weil avverte proprio come impossibilità di conciliare l'espressione istituzionale con la dimensione singolare che domanda giustizia. La funzione regolativa assegnata al diritto e alla politica potrà allora restare definita in un orizzonte etico che li riconduce entrambe al concetto di *cura dell'altro*.

1. Ripensare la politica

Vi è nell'antisistemica analisi weiliana una sistematica analogia: un continuo rinvio tra dimensione individuale e sociale, che vede scienza e cultura, società e fabbrica come un insieme integrato, percorso da forze identiche, espresso in un diverso alfabeto, ma sempre da un unico linguaggio: "su tutti i piani ci si scontra con lo stesso ostacolo"³. È un progetto di carattere eminentemente umanistico quello che Simone Weil intraprende: la pretesa – e tutta moderna – autonomia dei saperi mette in ombra proprio la domanda che muove l'Autrice e a cui si cerca di rispondere in queste pagine: quale tipo di *uomo* sta dietro all'idea di scienza, di espressione artistica, di comunità politica, nonché di lavoro, quando il lavoro è inteso come fenomeno giuridico? E, di conseguenza, *per chi* il diritto?

² Riprendendo il pensiero del filosofo decostruzionista Jean-Luc Nancy, Lorenzo Scillitani osserva come "nella comunità, si dà l'evento di qualcosa che non è comune, che è *fuori del comune*, il singolare, che a sua volta *fa* comunità nella (oltre-)misura in cui l'essere comunità si realizza nella reciproca e contestuale *comparution* di esseri singolari", L. SCILLITANI, *Per un'antropologia filosofica del diritto*, Napoli, 2006, p. 100. L'impostazione weiliana cerca proprio di riannodare i fili tra comunità e filosofia, tra esistenza (plurale) ed essenza (singolare) restituendo alla 'polis' il suo senso originario ed evidenziando il nesso "tra l'intuizione che gli uomini sono diseguali di nascita e il bisogno di una istituzione con le sue leggi che limiti tale disuguaglianza", A. MARCHETTI, *Riflessioni sulla polis*, in ID., *Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil*, cit., p. 220.

³ S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 17.

L'interrogativo è assunto dalla Weil come metodo di lettura – nel senso in cui lei stessa la assume, di *unificazione* – della temperie socio-politica a lei contemporanea. Il sistema hitleriano che prende forma sotto i suoi occhi sarebbe soltanto una tra le tante espressioni dello “spirito antigiusuridico, antifilosofico, antireligioso”⁴ che percorre il pensiero moderno. Allora, se “per Simone Weil il problema politico per eccellenza è come realizzare l'idea filosofica dell'uomo (il principio cartesiano) nella vita di fabbrica”⁵, ci sembra plausibile illustrare, in primo luogo, la caratterizzazione dell'elemento politico.

1.1. *L'analisi del lavoro come questione sociale*

Come la posizione presa da Simone Weil rispetto alla questione operaia è fino in fondo filosofica, non ideologica, allo stesso modo, il percorso politica/antropologia-diritto/giustizia è compreso entro una metodologia teoretica. Per l'Autrice, il fatto che il lavoro sia terreno di scontro tra forze sociali antagoniste non porta una valenza – e forse, in ultima istanza, nemmeno un interesse – di tipo ideologico⁶. Invero, è proprio sui concetti di ‘forza’, ‘sociale’, ‘antagonismo’ che fa

⁴ S. WEIL, *Sulla Germania totalitaria*, cit., p. 261. Nel saggio *Hitler e il regime interno dell'Impero romano* la Weil cerca di decostruire la paternità romana sul diritto europeo, intesa come capacità di incarnare quello che l'Autrice definisce, appunto, l'autentico spirito giuridico: quello di un “diritto come emanazione degli individui e in grado di stabilire un limite alla sovranità dello Stato nei suoi rapporti con essi”. Infatti, “la compilazione di vaste raccolte di leggi – continua la Weil – non ha alcun rapporto con la santità dei contratti”. Si direbbe che queste considerazioni testimoniano un'idea di diritto contraria a quella che emerge dai primi scritti, dove la giovane filosofa abbraccia l'equazione diritto/forza. Invero, le considerazioni sullo ‘spirito antigiusuridico’ dei Romani lasciano intravedere una prospettiva antipositivistica e, ai nostri occhi, molto sensibile e attuale circa la funzione limitativa del potere attribuita alla legge e l'irriducibilità della giustizia alla norma positiva. In via anticipata rispetto alle considerazioni che seguiranno, è interessante anche notare come Simone Weil tenga insieme il piano giuridico, filosofico e religioso (parlando di “santità dei contratti”), non per equipararli, ma inserendoli in una dimensione che sembra laicizzare l'elemento religioso e spirituale nell'elemento del λόγος. Le tre sfere spirituale, giuridica, filosofica, pur distinte, interagiscono l'una con l'altra formando quell'idea di umanesimo che la modernità ha dimenticato: l'umanesimo classico come fondamento etico e gnoseologico di qualsiasi azione umana.

⁵ G. FORNI, *Nozione weiliana di divisione del lavoro*, in A. MARCHETTI, *Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil*, cit., p. 195. Quella per cui la fabbrica e i rapporti sociali sono “luoghi di realizzazione di una certa idea dell'uomo (come essere libero e responsabile, in senso gnoseologico ed etico, del proprio mondo)” è un'idea – precisa l'Autore – che inserisce Simone Weil nella “più illustre tradizione greca ed europea”, tradizione che altri filosofi, confrontandosi col tema del lavoro, avrebbero invece distorto.

⁶ È quindi in chiave filosofica che ci sembra più opportuno interpretare gli anni della militanza prima sindacale e poi politica. Nel 1931, con la partecipazione al XXVII della *Confédération Générale du Travail*, Simone Weil inizia a interessarsi al problema dell'unità sindacale, schierandosi subito al fianco dei sindacati come unici ed effettivi interpreti della questione operaia, contro il potere dei

leva la sua critica verso l'insufficienza di qualsiasi soluzione di effettivo miglioramento delle condizioni del lavoro, nella convinzione che, anzi, siano proprio questi i termini da ridiscutere. Se c'è una chiave per nominare il lavoro in una prospettiva di giustizia, essa apre porte diverse.

Gli anni dell'impegno sul fronte sindacale e dei relativi scritti segnano il periodo che precede e prepara l'avvento del nazionalsocialismo in Germania; a Berlino, nell'estate del 1932, Simone Weil trascorre un mese a pensione presso una famiglia operaia⁷. La trama della filosofia messa a tema in quegli anni è dunque intessuta della storia, dell'urgenza di un pericolo avvertito con lucidità e analizzato attraverso i comportamenti degli operai e le tensioni dei partiti politici. Assumendo il punto di vista dell'alienazione operaia, la Weil intuisce non soltanto lo scenario politico che si prepara, ma anche il fallimento tanto della socialdemocrazia, quanto della sinistra ideologica, nel porre argini e proporre alternative⁸. La sconfitta si preannuncia nell'inerzia del partito comunista tedesco, asservito al governo russo, nell'incapacità dei sindacati di creare un fronte unico e, più profondamente, nell'errore logico implicito nel pensiero rivoluzionario⁹.

L'intersezione tra il piano storico, l'analisi filosofica e la questione operaia è cruciale per comprendere il significato retrostante alle tesi della Weil, così come presentate negli articoli raccolti in *Sulla Germania totalitaria* [da *Écrits historiques*

partiti. Da questo momento rifiuterà sempre di iscriversi al partito comunista, pubblicherà articoli su «L'Effort», il giornale del sindacato autonomo, e militerà a fianco della frangia sindacalista rivoluzionaria, prima a Le Puy, poi a Roanne, fino all'anno che decide di dedicare al lavoro in fabbrica, a seguito del quale tramonta ogni illusione di affidare alle forze meramente sociali la liberazione dei lavoratori. Dall'inizio alla fine di questo percorso, emerge l'unità di intenti della Weil, tanto nel suo approccio – di filosofia tradotta in prassi – alla questione operaia, quanto al progetto di liberazione dei lavoratori dall'oppressione.

⁷ Cfr. S. PÉTREMENT, *op. cit.*, pp. 122-123.

⁸ “Dal mese di agosto al 6 novembre – scrive l'Autrice, poco più che ventenne, nella cronaca incalzante resa durante il suo soggiorno in Germania – le parole d'ordine dei due partiti sono state quasi identiche. Anche gli hitleriani inveiscono contro lo sfruttamento, i bassi salari, la miseria dei disoccupati. La loro parola d'ordine principale è «contro il sistema»; anch'essi chiamano rivoluzione la trasformazione del sistema”, S. WEIL, *Sulla Germania totalitaria*, cit., pp. 80-81. La riduzione del linguaggio a mera propaganda e l'incapacità di progettare un'azione politica autentica, sono i tratti che accomunano le opposte coalizioni e, con l'ascesa dell'uno e la paralisi dell'altro, portano la Germania al governo totalitario. Le forze socialdemocratiche restano del tutto impotenti innanzi all'ascesa dell'hitlerismo, incapaci perfino di sfruttare l'occasione a proprio vantaggio. Alla miopia dell'indirizzarsi, al pari dei loro stessi nemici, contro ‘il sistema’, sindacati e partito comunista appaiono ostinati nella loro incapacità di coalizzarsi in un fronte comune.

⁹ E in questo senso la Weil osserva che lo stalinismo è la prova visibile del fallimento del dogma rivoluzionario. Questa macchina totalitaria ha sostituito alla dittatura del capitale la dittatura della funzione, il sistema burocratico statale, industriale e sindacale che, lungi dall'emancipare i lavoratori, ha stritolato la libertà di coscienza.

et politiques], nei saggi *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* [*Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*]¹⁰ e *Andiamo verso la rivoluzione proletaria?* [*Allons-nous vers la Révolution prolétarienne?*]¹¹, nonché, da ultimo, nella *Prima radice*. La realtà che l'Autrice cerca di comprendere non è circoscritta alle officine della Renault, ma si allarga alla temperie socio-politica del suo tempo, sempre assumendo l'una a misura dell'altra. Si vede così il concetto di lettura trasferirsi su un metalivello: osserviamo infatti l'Autrice stessa leggere il reale sempre come intersezione e giustapposizione di piani, attraverso il meccanismo dell'analogia.

Le riflessioni sulla libertà maturano in questo rinvio tra i due livelli della storia: da un lato, sono il tempo e lo spazio in cui si radicano i totalitarismi, dall'altro, il tempo e lo spazio della fabbrica, della subordinazione dell'azione umana all'autom-azione della fabbrica. Il vero punto di svolta del pensiero, forse il punto di massima maturazione della riflessione, si legge proprio nella riduzione a minimo comune denominatore che la Weil compie rispetto all'identità del male che affligge l'uomo del suo tempo: 'Prima radice' è titolo che già annuncia l'identità di senso e di linguaggio, sincronica e diacronica, cui approda l'indagine weiliana sulla fenomenologia dell'oppressione. Ciò che la filosofa parigina ha la lucidità e la profondità di comprendere è la perfetta identità di struttura tra i meccanismi della produzione, del potere politico e della guerra, lati diversi di un'unica dimensione: dell'identità tra macchina produttiva e macchina burocratica, dell'equazione tra idolatria e oppressione. L'alienazione dell'operaio, oppresso e disumanizzato, si specchia nell'alienazione del cittadino¹².

Questo metodo di indagine del sociale e di rielaborazione filosofica emerge con maggiore chiarezza nel saggio *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, che ricostruisce con rigore scientifico e potenza espressiva

¹⁰ Il saggio viene redatto da Simone Weil tra la primavera e il dicembre del 1934 e pubblicato postumo, nel 1955, in S. WEIL, *Oppressione e libertà*, [*Oppression et liberté*], cit.

¹¹ È il sottotitolo all'articolo *Perspectives*, scritto nell'agosto 1933, apparso su «La Révolution prolétarienne» e pubblicato anch'esso in *Oppression et liberté*. Il gruppo che si raccoglie nella redazione della rivista «La Révolution prolétarienne», cui la Weil aderisce, mescola intellettuali anarchici e fuoriusciti dal Partito Comunista, strutturandosi quindi al di fuori dell'ortodossia marxista e, più in generale, di ogni intellettualismo.

¹² Si legge negli appunti delle sue lezioni tenute a Roanne: "è chiaramente impossibile che uomini trattati come cose nel mercato del lavoro e nella produzione siano trattati come cittadini nella vita pubblica. (...) È ben evidente che, più le masse lavoratrici sono oppresse dal regime economico, più lo Stato è oppressivo", S. WEIL, *Lezioni di filosofia*, cit., pp. 170-171.

l'eziologia dello squilibrio sociale. Pensiero e azione sono oggetto di una sistematica 'riduzione in schiavitù' che la Weil erige a paradigma del suo tempo proprio attraverso l'analisi combinata del regime di produzione industriale e del nascente regime totalitario¹³. Il saggio continuamente rinvia da un piano all'altro di quanto forma il "profilo"¹⁴, la fenomenologia, della vita sociale contemporanea all'Autrice.

Tale profilo viene individuato nel fenomeno di Stato centralizzato, che dall'impero romano fino a Napoleone, passando per Luigi XIV e la rivoluzione francese, ha messo in atto il concetto di forza: lo ha reso visibile, tangibile, lo ha rivestito di autorità e di legittimazione, fino "al punto da renderne partecipi e soggetti dominatori e dominati"¹⁵. L'essenza totalitaria si esprime interamente in questa endemicità della forza, che la rende prima di tutto anonima, immateriale, interstiziale, silenziosamente omologante. E infatti, il fenomeno di cui la Weil cerca di dare conto in questi saggi non ha nulla a che vedere con l'imposizione di un certo *tipo* di ideologia, sia essa espressione – politica – del nazionalsocialismo o – economica – del capitalismo: la causa dell'oppressione non è la presa di potere da parte dell'hitlerismo, ma il meccanismo di fede che ha innescato nelle coscienze. Analogicamente, in fabbrica, non è la proprietà dei mezzi di produzione a segnare la schiavitù del lavoro, ma le condizioni spirituali e fisiche in cui l'operaio lavora¹⁶.

Sulla base di ciò, e delle premesse esplicitate nelle pagine precedenti, Simone Weil sottrae la questione della libertà del lavoro non alla politica, ma all'ideologia e

¹³ Ci sembra corretto qualificare la nozione di schiavitù che emerge dagli scritti in esame. La storia è assunta dalla Weil come lettura paradigmatica degli eventi, in particolare dei processi, delle modalità e delle espressioni che nei secoli ha assunto la tirannia. Il percorso che la Weil riannoda da Roma a Hitler è metodologicamente svolto sul presupposto che vi sia ripetizione essenziale; questo autorizza a considerare i concetti chiave della sua analisi come paradigmi, cioè come dispositivi di comprensione, più che storica, filosofica (in tal senso anche G. GAETA, *La rivoluzione impossibile e lo spettro del totalitarismo*, postfazione a S. WEIL, *Sulla Germania totalitaria*, cit.) In altre parole, se il percorso è storico e la chiave di lettura politica, il proposito e il risultato dell'indagine sulla storia romana e sulla storia francese dei secoli XVIII e XIX hanno natura eminentemente filosofica. Per comprendere le radici dell'hitlerismo, l'origine storico-materiale, la documentazione e le testimonianze non sono sufficienti. Tale comprensione, anzi, è facilmente equivoca poiché per definizione la storia è scritta dai vincitori; è invece necessario comprendere quale sia il *fenomeno* politico e culturale che ne svela la logica propria.

¹⁴ "Il profilo della vita sociale contemporanea" è appunto il titolo dell'ultima sezione delle *Riflessioni*.

¹⁵ G. GAETA, *La rivoluzione impossibile e lo spettro del totalitarismo*, cit., p. 307.

¹⁶ Spiega cioè la Weil che "la totale subordinazione dell'operaio all'impresa e a coloro che la dirigono poggia sulla struttura della fabbrica e non sul regime della proprietà", S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 16. E più precisamente: "la soppressione della divisione degli uomini in capitalisti e proletari non implica affatto che debba sparire, neppure progressivamente, «la separazione fra le forze mentali del lavoro e il lavoro manuale»", S. WEIL, *Sulla Germania totalitaria*, cit., p. 184.

alla logica partitica; né un partito né tantomeno un processo rivoluzionario possono incidere efficacemente sulle condizioni di lavoro. E sulla scorta della critica a Marx, la Weil formula la diagnosi del *malheur* che affligge l'Europa: se il mero rovesciamento di forze, con presa di potere da parte degli operai dei mezzi di produzione, è di per sé incapace di evitare nuove forme oppressive, è perché si risolve, appunto, in un mero scambio di ruoli. La schiavitù, contrariamente a quanto presuppone Marx, non *può* formare uomini liberi:

La verità è che (...) la schiavitù avvilisce l'uomo fino al punto di farsi amare dall'uomo stesso; che la libertà è preziosa solo agli occhi di coloro che la possiedono effettivamente; e che un regime del tutto inumano, com'è il nostro, lungi dal forgiare esseri capaci di edificare una società umana, modella a sua immagine tutti coloro che gli sono sottomessi, tanto gli oppressi quanto gli oppressori¹⁷.

La conseguenza è che “ciascuno crede che la potenza risieda misteriosamente in uno degli ambienti a cui non ha accesso”¹⁸. Ideologia razionalizzante, culto dello Stato, religione della scienza e parcellizzazione del sapere nutrono il meccanismo dell'oppressione, per cui ciò che priva l'uomo del suo pensiero è ciò che fa desiderare la schiavitù stessa. È nel culmine di questa tautologia che il male diventa, arendtianamente, *banale*: assume le forme, le sembianze, i volti di chi lo subisce, nell'annullamento di qualsiasi soluzione di continuità tra l' 'io' e il 'noi', tra il giudizio e l'azione.

Messo a fuoco questo, l'Autrice vira di nuovo sul piano del lavoro operaio e contadino, elencando i segni della vera espropriazione della classe operaia: la cancellazione del legame tra la terra e l'uomo, l'impossibilità di vedere il prodotto del proprio lavoro come un risultato, la perdita di qualsiasi senso di partecipazione a un'impresa reale, a un bene comune. Spezzatosi il collegamento con la realtà, resta libero il corso dell'immaginazione, che nel lessico degli scritti più tardi è sinonimo di illusione, di creazione di “misteri, di qualità occulte, di miti, di idoli, di mostri”¹⁹; elenco in cui si potrebbe inserire quello stesso “sistema” che – osserva la Weil –

¹⁷ *Ibidem*, p. 120.

¹⁸ *Ibidem*, p. 122.

¹⁹ *Ibidem*. Sulla scorta dell'analisi compiuta nel capitolo precedente, in una prospettiva esclusivamente gnoseologica, ricordiamo che 'immaginazione' designa altresì il materiale immediatamente disponibile alla percezione, dunque indispensabile al processo conoscitivo.

forze politiche opposte vanno a demonizzare. Così, alla forza non si contrappone effettivamente nulla, poiché, a rigore, l'unica cosa che potrebbe arginarla sarebbe il pensiero libero, ma è proprio l'assenza di pensiero libero a offrire terreno alle dottrine totalitarie²⁰.

L'analisi sembra non lasciare intravedere vie d'uscita da questo meccanismo di annientamento dell'uomo in sé e dell'uomo come lavoratore. Simone Weil si limita a considerare, nelle note conclusive delle *Riflessioni*, che nella civiltà attuale – è il 1934 – si trovano “germi di liberazione”²¹, tanto nella scienza quanto nella tecnica. Se la forza e la grazia non possono mescolarsi, e dunque dal male non può *uscire* il bene, è altresì vero che quest'ultimo resta *più forte della forza*, perché innegabile come la luce: innegabile è il fatto che la giustizia è impressa come *bisogno* al fondo del cuore umano. Ciò non elimina l'opposizione tra forza e giustizia, chiave di lettura essenziale del suo pensiero, ma consente di inquadrarla in un orizzonte attivo; di un'attività, però, che deve guardarsi dal ricadere nell'errore di Marx, il quale aveva attribuito alla materia un meccanismo in grado di produrre, al darsi di certe condizioni, la giustizia tra gli uomini, mentre “il male non produce che il male e il bene non produce che il bene”²². È questa la premessa logica che scardina l'idea di progresso e di rivoluzione: “le vittime sono macchiate dalla forza quanto i carnefici. Il male che è all'impugnatura della spada si trasmetta alla punta”²³.

Non è quindi a una resa dell'azione che il pensiero di Simone Weil conduce, perché la giustizia è nondimeno radicata in fondo al cuore degli uomini, e all'interno di questo resta incancellabile. Non vi è nemmeno un esito di deresponsabilizzazione politica, ma la proposta per “una funzione di educazione politica delle masse e di

²⁰ Cfr. *ibidem*, p. 123.

²¹ *Ibidem*, p. 127.

²² S. WEIL, *L'amore divino nella creazione*, cit., p. 145.

²³ S. WEIL, *Quaderni, III*, cit., p. 266. Nella *Prima radice*, in uno dei tanti luoghi in cui questo postulato ritorna, la Weil lo aggancia ad un motivo evangelico, citando le parole di Luca: “Non c'è infatti albero buono che faccia frutto cattivo, né albero attivo che faccia frutto buono, perché ogni albero si conosce dal proprio frutto: infatti dalle spine non si raccolgono fichi, né dal rovo si vendemmia uva”, Luca, 6,43-44; cfr. S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 182. Si deve segnalare che gli stessi nodi problematici vengono colti nella dottrina marxista da Bruno Trentin, dirigente sindacale e uomo politico scomparso pochi anni fa, il quale molto ha scritto contro la trasformazione storica ‘in due tempi’ teorizzata da Marx e la subordinazione della liberazione del lavoro alla conquista del potere politico. Benché l'ispirazione di Trentin arrivi per lo più dal personalismo di Mounier e Maritain, la consonanza con l'analisi weiliana della dottrina marxista è significativa. Si vedano B. TRENTIN, *Da sfruttati a produttori. Lotte operaie e sviluppo capitalistico dal miracolo economico alla crisi*, Bari, 1977; ID., *La città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, Milano, 1997.

collegamento tra le varie componenti politiche ed espressioni ideologiche”²⁴, da cui risulta un diverso concetto di ‘rivoluzione’. Agli occhi della Weil più matura e alla luce del fallimento dell’azione partitica e sindacale, essa si qualifica propriamente come compito metodico volto a individuare “ciò che unisce al di là dei principi di parte”²⁵, sulla base di una conoscenza dei meccanismi che pervertono l’ordine sociale in un ordine oppressivo.

La politica viene presentata come una scienza, nel senso greco di τέχνη, cui resta primariamente assegnato un compito educativo²⁶. In tal senso è evidente il rinvio a Platone: all’origine del *malheur* non è tanto un meccanismo degenerativo che trasmette le disfunzioni del ‘microcosmo’ al livello del ‘macrocosmo’, ma più precisamente un modo di essere dell’uomo, che si riproduce su scale diverse. In questo senso, l’indagine sulle condizioni del lavoro è primariamente un’interrogazione sulla condizione umana e a sostanziare il discorso pregiuridico è una modalità d’indagine filosofica, che si pone al di là di qualsiasi valutazione ideologica, cercando anzi di affrancarla dal terreno della presa di posizione politica.

1.2. La politica come argine dell’ ‘animale sociale’

Dalle considerazioni precedenti, segue che è opportuno ricercare il senso e le categorie del politico nelle letture meno politicamente schierate e filosoficamente più avvertite dell’opera weiliana: una πολιτεία come arte di regolare i rapporti tra gli uomini, prima che amministrazione di potere²⁷. La πολιτεία di Simone Weil è innanzitutto un tentativo di pensare la politica prescindendo da una certa immagine di ordine e di potere, sul presupposto che qualcosa di profondamente distorto si è annidato in queste due nozioni, nel tempo in cui lei scrive. La ricerca che l’Autrice svolge in ambito filosofico-politico, essenzialmente attraverso i suoi studi storici e il

²⁴ G. GAETA, *La rivoluzione impossibile e lo spettro del totalitarismo*, cit., p. 287.

²⁵ *Ibidem*, p. 288.

²⁶ Dei risvolti problematici e, al contempo, promettenti di questa proposta si dà conto nel paragrafo che segue. È indicativo che nella cronologia degli scritti il concetto di ‘politica’ sia ricostruibile a partire dalle ultime opere – *in primis*, fra tutte, *La prima radice* – che seguono l’analisi del sociale, come se la questione stessa della politica interrogasse la Weil proprio a partire dall’osservazione della meccanica sociale.

²⁷ In tal senso si vedano i saggi raccolti in A. MARCHETTI, *Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil*, in particolare ID., *Premessa*. Ancora, R. CAROTENUTO, *Scienza e politica in Simone Weil*, in G. INVITTO, *op. cit.*

suo impegno presso il *Commissariato per gli Interni e il Lavoro* di «France Libre»²⁸ si propone di individuare i fondamenti intellettuali e spirituali su cui ricostruire l'Europa dopo la catastrofe bellica e totalitaria.

Attingendo non soltanto al pensiero platonico, ma all'essenza stessa della tradizione ellenica, la Weil sostituisce al concetto di potere l'idea classica di *armonia*, che si riferisce innanzitutto all'«irriducibile coappartenenza di ciascuno-tutti nella comune relazione all'«universo»»²⁹, rispetto al quale lo spirito deve ripristinare il suo «patto originario»³⁰. La singolarità dell'individuo deve essere colta come ciò al quale il collettivo deve subordinarsi, in opposizione a una politica pensata secondo le categorie dell' 'io'/'noi'; «i pensieri che esplicitamente o implicitamente contengono la prima persona plurale – scrive peraltro la Weil – sono ancora infinitamente più lontani dalla giustizia di quelli che contengono la prima persona singolare»³¹. Simone Weil traccia una linea di demarcazione tra la *res* politica e la *res* sociale: la prima deve eccettuarsi dalla seconda; non tanto perché, à la Rousseau, l'uomo ecceda il *civis*, ma perché la politica, *se* deve configurare l'uomo *come civis*, serve a proteggerlo dalla forza del collettivo³². Poiché il sociale contiene un meccanismo degenerativo, il politico – nelle categorie weiliane – è deputato ad arginarne le derive.

Ne segue la distanza siderale che separa la politica dal potere: «il potere – scrive la Weil nella *Prima radice* – non è fine a se stesso. Per natura, per essenza, per definizione, è solo un mezzo. Sta alla politica come il pianoforte sta alla composizione musicale»³³. Come si avrà modo di esplicitare in seguito, dalle parole della filosofa parigina non si evince né un rifiuto per la dimensione organizzativo-istituzionale del vivere comune, né una sfiducia per l'azione politica; anzi, si insiste

²⁸ Si tratta dell'organizzazione politica in esilio capeggiata dal generale De Gaulle, che nel 1942 assume Simone Weil in qualità di redattrice addetta ai servizi civili. Incaricata di esaminare i documenti politici provenienti dalla Francia occupata ed elaborati dai Comitati del movimento di Resistenza, di selezionare e annotare criticamente questo materiale, la Weil finisce per trasformare le sue note in veri e propri trattati, di cui *La prima radice* costituisce l'espressione più organica.

²⁹ A. MARCHETTI, *Premessa* a ID., *Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil*, p. 12.

³⁰ S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, p. 130.

³¹ S. WEIL, *A proposito della dottrina pitagorica*, cit., p. 190. Interpretare gli scritti dei primi anni '30 come una critica sociale può essere quindi fuorviante: al contrario, quella che emerge è una vera e propria critica *al* sociale, simbolicamente rappresentato nel pronome 'noi', specularmente a quello di 'io'.

³² In tal senso, cfr. G. BORRELLO, *La politica come aspirazione al bene* e S. SORRENTINO, *Il problema filosofico dei «Quaderni»*, entrambi in A. PUTINO, *op. cit.*

³³ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 197.

sulla necessità di restituire la politica al suo metodo, che deve essere raffigurato “in un modo assolutamente chiaro” e “affondato in quella parte di anima dove i pensieri si radicano”³⁴.

L'enuclearsi del binomio male/società emerge dalla lettura delle *Riflessioni* e degli articoli comparsi su «La Révolution Prolétarienne» va inquadrato nella prospettiva metafisica dei saggi contenuti nelle *Intuizioni precristiane*; benché questi ultimi risalgano a quasi dieci anni più tardi, soltanto a partire da qui si può cogliere il retroterra delle *Riflessioni*³⁵. L'immagine che Simone Weil attinge dalla *Repubblica* è quella della collettività come “grosso animale”³⁶ [*le gros animal*], espressione che non indica propriamente un corpo materiale, istituzionale, ma un'attitudine del pensiero: come annota Gustave Thibon all'edizione dell'*Ombra e la grazia* da lui curata, adorare il Grosso Animale vuol dire, nel lessico weiliano, pensare e agire conformemente ai pregiudizi e ai riflessi della folla, a scapito di ogni ricerca personale della verità e del bene³⁷. Sotteso al sociale è dunque il meccanismo idolatrico su cui si regge il potere totalitario. “In tutto ciò che è sociale c'è la forza”³⁸: la forza è la menzogna con cui la collettività pretende di saper pensare e, più in particolare, è il progressivo sganciarsi dal concreto dell'esperienza per ragionare con linguaggio e riferimenti astratti e, dunque, facilmente manipolabili. Il Grosso Animale è strutturalmente funzionale a nutrire, servire, rafforzare il potere³⁹.

³⁴ *Ibidem*, p. 196.

³⁵ Questo vale peraltro a confermare la continuità di pensiero che segna il percorso filosofico dell'Autrice, come se le *Riflessioni* anticipassero una ragione che potrà emergere compiutamente soltanto a partire dallo studio approfondito del pensiero greco, pitagorico e platonico in particolare. Il debito che la Weil porta nei confronti della politica prefigurata da Platone nella *Repubblica* è in questo ambito più visibile che in ogni altro luogo della riflessione weiliana, e qui trovano ragione le critiche di conservatorismo e antidemocraticità mosse da molti interpreti alla filosofa parigina. Per quanto la presenza di Platone sia effettivamente ‘ingombrante’ e getti, secondo alcuni, più di un'ombra sull'impianto politico dell'Autrice, non si può dire che essa esaurisca la complessità di uno studio che ha ripreso le categorie platoniche proprio con lo scopo di analizzare e denunciare le derive antidemocratiche dei regimi.

³⁶ PLATONE, *La Repubblica*, VI, 493 a-d, (=trad. it p. 47).

³⁷ Cfr. nota al titolo della sezione *Il grosso animale* in S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 284.

³⁸ S. WEIL, *Quaderni*, III, cit., p. 158.

³⁹ Simone Weil riporta un passo del *Gorgia* che allude al corrompersi della vita sociale inteso come manipolazione da parte del potere; con termini che la Weil coglie in tutta la loro forza esplicativa, Platone descrive come la democrazia stessa funzioni in termini di contrapposizione pochi/molti e porti quindi in sé i germi di un perversimento di quegli stessi valori su cui l'ordine democratico si fonda; “«Credi che valga la pena che si parli della corruzione compiuta da alcuni sofisti, semplici privati? Coloro che ne parlano, sono essi stessi i più grandi sofisti: sono coloro che danno un'educazione totale, che modellano secondo il loro desiderio uomini e donne, giovani e vecchi. Quand'è che succede tutto ciò? – dice lui – Quando – risponde Socrate – una folla numerosa, riunita in un'assemblea, in un tribunale, in un teatro, in un esercito, o in un qualunque altro luogo di

È il vero Leviatano⁴⁰.

Quando è il ‘noi’ a pensare in luogo del singolo, la relazione tra i due viene a cadere: non vi è più reciprocità, ma uniformità; la tautologia prende il posto dell’alterità, tanto sul piano gnoseologico e che sul piano etico. La deresponsabilizzazione che ne discende riflette esattamente l’illimitatezza del male, o meglio, quell’illimitato che trasforma qualsiasi cosa – fatto, potere, volontà – in un male. Il termine ‘*ab-solutus*’ resta connotato in questa valenza. Ma se la forza è la pulsione all’illimitato, come si mostra nell’*Iliade* essa non è essa stessa illimitata, e non lo è il suo dominio su questo mondo: la giustizia è ugualmente presente e concreta, effettiva e necessaria. È per questo che la Weil parla dell’idea di relazione come “rimedio”⁴¹ e come fondamento della giustizia, un’idea che resta concettualmente opposta alla forza e all’elemento sociale: il parallelismo con la Caverna⁴² – utilizzata anch’essa come immagine del sociale – serve a dire che uscire dalla tautologia del potere significa sottrarvisi per riuscire, almeno, guardarlo⁴³.

La strada verso i totalitarismi si apre, allora, prima di tutto nel venire meno della relazione, cioè della distanza tra il singolo e “l’attrezzatura collettiva”⁴⁴ che sola può garantire lo spazio al pensiero critico; in questo modo, i valori della seconda hanno gioco facile nel sostituirsi a quelli del primo. Così “l’annientamento della presenza umana” si struttura “attraverso un doppio procedimento combinato di derealizzazione di ciò che esiste e di costruzione ideologica di un mondo a tal punto finto da rendere quello reale incredibile”⁴⁵. Il dispositivo della mediazione – che

assembramento massiccio, biasima o loda parole o atti con grande tumulto. Essi biasimano o lodano all’eccesso, gridano, battono le mani, e le rocce stesse e il luogo in cui si trovano fanno eco, raddoppiando il fracasso del biasimo e della lode», S. WEIL, *Dio in Platone*, cit., p. 46. L’antitesi del politico è per la Weil precisamente questo, riferimento che peraltro risulta di evidente attualità per il tempo di oggi, il tempo di una politica che ha i suoi simboli nella parola persuasiva e nella forza dei mezzi con cui la persuasione raggiunge i cittadini.

⁴⁰ A. DAL LAGO, *op. cit.*, p. 116.

⁴¹ S. WEIL, *L’ombra e la grazia*, cit., p. 285.

⁴² È necessario ricordare che attraverso i testi di Simone Weil il Mito della Caverna ricorre in una molteplicità di significati; si veda il capitolo 1 per l’approfondimento della valenza mistica ad esso attribuita dall’Autrice.

⁴³ La necessità di guadagnare questo sguardo costituisce lo statuto stesso di una scienza sociale che pretenda di dirsi onestamente tale: “elaborare una meccanica sociale significa, invece di adorare la bestia, studiarne l’anatomia, la fisiologia, i riflessi (...) ossia cercare un metodo per ammaestrarla”, S. WEIL, *Oppressione e libertà*, cit., p. 233.

⁴⁴ S. WEIL, *Andiamo verso la rivoluzione proletaria?*, cit., p. 36.

⁴⁵ R. ESPOSITO, *L’origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, 1996, p. 13. Prosegue l’Autore: “Una volta privati del senso della realtà, gli uomini sono pronti per quel processo di sradicamento - e poi di deportazione – in cui il totalitarismo raggiunge infine il suo scopo ultimo:

stabilisce una relazione dove è implicita una distanza – torna a qualificare l’analisi weiliana e a identificare il *malheur* del suo tempo come annichilimento della facoltà di lettura⁴⁶. Il compito della politica si precisa da qui: dalla necessità di rendere effettiva quella separazione tra “ciò che appartiene di diritto all’uomo considerato come individuo e ciò che è tale da fornire armi contro di lui”⁴⁷. In tal senso, la deriva totalitaria risulterebbe per la Weil il fallimento della politica nella sua funzione di presidio del singolo⁴⁸.

1.3. La ‘porta aperta’ come metafora del politico

La priorità del singolare sul plurale è da intendere, anche, come necessità di rifondare l’etica individuale: qualsiasi riforma che riguardi esteriormente un ordine giuridico passa attraverso le singole coscienze che lo compongono, secondo la concezione dell’armonia come rapporto tra le parti e il loro intero. L’insieme non può essere pensato prescindendo dalle sue parti, in primo luogo perché il meccanismo con cui il bene si fa incontro all’uomo è sempre personale, è sempre un discorso che interpella l’uomo singolarmente, e mai un insieme, un partito, un popolo, una nazione. Il bene può essere quindi sempre soltanto trasferito da uomo a uomo, non da un gruppo al potere e nemmeno per tramite del potere. Ma la valenza della dimensione politica, plurale per definizione, non è per questo svalutata dall’Autrice; e su questa premessa, peraltro, la funzione educativa che ad essa la Weil assegna resta sottratta al rischio del paternalismo. Infatti, prima di proporre contenuti precisi, la filosofa parigina tenta di formulare un metodo di azione,

quello di trattarli come cose e di renderli «superflui». Il saggio mette al centro l’opposizione tra pensiero della Weil e pensiero della Arendt, che, nel loro sguardo sul nazi-fascismo, nella loro riflessione sui totalitarismi, furono, più che divergenti, paralleli. Per un confronto tra le due Autrici cfr. anche C. ZAMBONI, *Interrogando la cosa. Riflessioni a partire da Martin Heidegger e Simone Weil*, cit., pp. 263 e ss.; R. CHENAVIER, *Simone Weil et Hannah Arendt*, in *Cahiers Simone Weil*, Tome XII, n.2, giugno 1989.

⁴⁶ La tesi è consonante con quella della Arendt: è dalla passività, dalla mancanza di pensiero come capacità di lettura critica del reale, che possono scaturire le azioni più atroci. Cfr. H. ARENDT, *La banalità del male*, Milano, 2001; EAD., *Le origini del totalitarismo*, Milano, 2004; EAD. *La vita della mente*, Bologna, 2009.

⁴⁷ S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell’oppressione sociale* cit., p. 129.

⁴⁸ Diversa è la posizione di Roberto Esposito: per la Weil, i totalitarismi non costituirebbero il fallimento della politica ma il suo lato oscuro, il suo rovescio, l’ ‘impolitico’. Le distruzioni di massa risultano dalla stessa logica, tanto nella storia antica che nella storia moderna. Cfr. R. ESPOSITO, *op. cit.*

giudicando tale questione preliminare a ogni altra.

E questo è infatti il cuore della proposta su cui s'incardina *La prima radice*, dove la sezione "Il radicamento" si apre con la posizione di "un problema completamente nuovo"⁴⁹: quello di conferire un metodo alla politica, problema urgente; al di là del quale si profila il rischio non tanto di "sparire" quanto "di non essere mai esistiti"⁵⁰. Là dove la politica ha evidentemente fallito, dando gli uomini in pasto a "fascismo, comunismo e disordine"⁵¹, è la politica stessa a dover ripristinare il proprio spazio, rimodulando innanzitutto il proprio metodo. Non vi è metodo che possa produrre azione efficace, andare al di là delle *buone* intenzioni, senza farsi mediatore tra la dimensione terrena e la dimensione trascendente.

È allora corretto immaginare la πολιτεία di Simone Weil proprio come *luogo*, come uno spazio che fa da anticamera e mantiene aperta la porta tra due luoghi dell'esistenza: il piano contingente come regno della mescolanza tra bene e male e, dall'altra parte, la dimensione del bene inteso come 'verità', 'giustizia', 'bellezza'. Compito del politico è incarnare questi mediatori.

Nel capitolo precedente, lo scarto tra le due dimensioni era stato illustrato come l'antecedente logico che l'Autrice concepisce a fondamento della necessità di aderire alla realtà leggendola. L'assenza di bene è l'assenza di Dio, cioè il segno del ritirarsi di Dio del mondo, l'atto con cui egli si è messo da parte per lasciar esistere l'uomo. La forza che atterrisce il mondo – prendendo la maschera del sociale, ma anche del male inflitto al debole come Omero descrive nell'*Iliade* – è la conseguenza di questa assenza, il suo segno contrario. Il segno che conferma questa assenza è specularmente l'aspirazione al bene di ogni essere⁵²; la Weil non sottintende ingenuamente che ogni uomo aspira a *fare* il bene ma, come si vedrà meglio *infra*, che in ciascun uomo esiste un'aspettativa, almeno, di non ricevere il male⁵³. Nel fatto

⁴⁹ S. WEIL, *La prima radice*, p. 172.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 166.

⁵² "La contraddizione essenziale della condizione umana – spiega Simone Weil – è che l'uomo è sottomesso alla forza e desidera la giustizia, è sottomesso alla necessità e desidera il bene. E poiché non è soltanto il corpo che è così sottomesso, ma anche tutti i suoi pensieri, l'essere stesso dell'uomo consiste nell'essere teso verso il bene", S. WEIL, *Oppressione e libertà*, cit., p. 225.

⁵³ In termini analoghi parla del bene Platone nella Repubblica, di cui nella *Grecia e le intuizioni precristiane* è riportato un passo (VI, 505e) "Il bene è ciò che ogni anima cerca, ciò per cui essa agisce, presentando che esso è qualcosa ma ignorando che cosa sia", S. WEIL, *Dio in Platone*, cit., p. 53.

che ciascuno mantenga un riferimento al bene, si dà al tempo stesso una fondamentale contraddizione: quella per cui il bene è strutturalmente lontano da questo mondo e non può essere racchiuso in modo esaustivo in un dogma o in una bandiera – se non al prezzo di perderlo⁵⁴; ma, nondimeno, rimane sempre presente come tensione costitutiva di ogni essere. È la contraddizione, del resto, di un Dio che, abdicando a se stesso, non è *sola* presenza né *sola* assenza: infatti, se non fosse, il mondo non sarebbe e il mondo non avvertirebbe la mancanza del bene, ma se il bene fosse presente, compreso tra gli uomini, non sarebbe più Dio⁵⁵.

Nella tensione tra questi opposti, il bene si dà all'uomo come possibilità; allora, la politica non è destinata allo scacco nella misura in cui assume su di sé questa tensione, il mantenimento del 'tra' che, separando, collega la sfera umana e la sfera trascendente⁵⁶. La metafora della porta è infatti un luogo ricorrente dell'espressione weiliana, come rappresentazione allo snodo tra sfera politica e religiosa: da un lato, la porta è chiusa perché il bene si costituisce sempre al di fuori della contingenza; ma la contingenza è al tempo stesso l'unica possibilità di accesso all'orizzonte soprannaturale. Se il mondo è "una barriera, e al tempo stesso un passaggio"⁵⁷, il politico è l'anticamera che mette in comunicazione le due sfere: "la politica, come ogni attività umana, è una azione diretta ad un bene"⁵⁸, è cioè *passaggio* al bene, non *possesso* del bene. Non soltanto la distanza non è mai colmata, ma è decisivo che si mantenga; e l'adeguamento non è il fine che l'agire politico deve darsi, potendo questo determinarsi come mera tensione.

Si deve concludere che il luogo del politico è il luogo di questa apparente contraddizione tra il bene e la necessità, tra la giustizia e la forza; la politica abita la

⁵⁴ Per un'interpretazione di senso analogo sul punto si veda in particolare il saggio di S. SORRENTINO, *Il problema filosofico dei «Quaderni»*, cit. A parere di chi scrive, contrariamente a quanto sostiene Sorrentino, intendere il carattere del politico in termini di mediazione non ha qui lo stesso significato che la Weil attribuisce al concetto di 'mediatore' o μεταξύ che, costituendosi come grado più elevato di la lettura, suscitano amore del reale. Certamente, precisa l'Autore, nemmeno la funzione di mediazione va interpretata in ottica moderna come modalità di composizione di interessi diversi.

⁵⁵ Per un'analisi puntuale del concetto di decreazione in questo senso cfr. R. ESPOSITO, *op. cit.*, pp. 77 e ss.

⁵⁶ D'altro canto, "Se il bene puro non fosse mai capace di produrre fra noi una reale grandezza nell'arte, nella scienza, nella speculazione teorica, nell'azione pubblica – scrive Simone Weil – se in tutti questi campi ci fosse solo falsa grandezza, se in tutti questi campi tutto fosse disprezzabile e quindi condannabile, non ci sarebbe nessuna speranza per la vita profana. Non sarebbe possibile che l'altro mondo illuminasse questo mondo. Non è così; e per questo è indispensabile distinguere la vera grandezza da quella falsa", S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 213.

⁵⁷ S. WEIL, *Quaderni, III*, cit., p. 189.

⁵⁸ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 181.

contraddizione, la assume interamente su di sé. Su queste basi, la riflessione di Simone Weil annulla la subordinazione del politico all'etica, proprio perché ne fa un fondamentale meccanismo di trasmissione del bene all'ambito delle cose umane⁵⁹. Negli scritti weiliani non vi è traccia di una subordinazione della sfera politica alla sfera religiosa: esiste tra le due una relazione da tenere aperta, un dialogo da articolare

In tal modo, oltre a neutralizzare ogni aspetto dogmatico o idolatrico, sfugge altresì alla vaghezza dell'utopia, nonché alla paralisi di un'opzione quietista o contemplativa. Come osserva Giovanna Borrello, infatti, per la Weil “la conversione implica il ritorno”⁶⁰: è necessario volgersi a Dio, ma con gli occhi illuminati è poi necessario governare le cose di questo mondo, benché resti escluso che l'imperfetto possa “produrre qualcosa di perfetto” o “il meno buono qualcosa di migliore”⁶¹. Il raggio d'azione che l'Autrice attribuisce al politico coincide con la materialità dei rapporti sociali, dove è la forza a dispiegarsi, dove la logica è che il forte prevalga sul debole⁶². L'azione politica deve applicare alla materialità del sociale una forza

⁵⁹ La distinzione tra sfera politica e sfera morale, con relativa subordinazione della prima alla seconda o della seconda alla prima, è un paradigma in cui si rispecchi la coscienza filosofica moderna e che, tuttavia, si potrebbe rimettere in questione. In una linea che dalla filosofia dell'attenzione di Simone Weil porta alla riflessione contemporanea, come si vedrà *infra*, ha portato attenzione su questo punto Jeanne Tronto, teorica dell'etica della cura, criticando, in una prospettiva classica, la nozione stessa di ‘confine’. “La versione che assegna priorità alla morale – scrive l'Autrice – non dice nulla su come impedire alla politica di corrompere la prospettiva morale o su come richiedere che gli attori politici prestino attenzione agli argomenti morali. Nella versione che assegna priorità alla politica il contenimento e il rigetto degli argomenti morali sono legittimati dall'inizio. Nella cornice teorica aristotelica questioni di potere e questioni concernenti ciò che è giusto si intrecciano in modo complesso. In entrambe le versioni moderne dell'argomento, invece, la morale diviene un aspetto della vita separato dalla politica. Sia che la politica divenga un mezzo per conseguire finalità morale sia che la morale divenga un mezzo per conseguire finalità politiche, l'idea che entrambe possano essere allo stesso tempo finalità e mezzi è incomprensibile. Nel pensiero moderno, o uno di questi due ambiti della vita diviene strumentale rispetto all'altro o essi devono essere mantenuti il più possibile separati”, J. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Reggio Emilia, 2006, p. 13.

⁶⁰ G. BORRELLO, *op. cit.*, p. 103.

⁶¹ S. WEIL, *Quaderni, IV*, cit., p. 119.

⁶² Invero, questo luogo del pensiero appare suscettibile di diverse interpretazioni. Dal ragionamento fin qui riportato, la Weil sembra sottendere, per quel che concerne il *gros animal*, una diversa nozione di ‘necessità’ rispetto a quella esplicitata nell'ambito dell'agire pratico che informa l'*action travailleuse*. Pare, infatti, che Simone Weil implichi una diversa fenomenologia tra la necessità che appare, ad esempio, in una dimostrazione matematica e quella che percorre i rapporti tra gli uomini. Trasposta sul piano interindividuale, la necessità si presenta sempre come indifferenza, ma essenzialmente come forza e, in tal senso, a differenza dell'altra, non è una necessità che va obbedita. Ma su questo punto è possibile offrire un'altra interpretazione: se la prima Weil aveva inteso come necessario soltanto quanto l'intelletto ha la facoltà di riconoscere come tale, la dinamica dei rapporti sociali non segue affatto uno schema necessitato: non è necessario che il forte prevalga sul debole; *homo homini lupus* è semplicemente cosa che può accadere, in forza di quel vuoto di bene in cui il

uguale e contraria a quella in cui *per natura* un uomo può opprimerne un altro e che arma il Grosso Animale deflagrando nella riduzione a cosa messa in atto dai totalitarismi. Precisamente, allora, se “in tutto ciò che è sociale c’è la forza”, la politica deve creare quell’equilibrio che solo “annulla la forza”; soltanto nella ricerca costante di un ordine trascendente, forza subita e forza esercitata arrivano ad eguagliarsi.

Preliminare, per la filosofa parigina, è dunque l’individuazione del *metodo* della politica. Nel presentare il riferimento della sua riflessione con la parola ‘metodo’ è implicito il carattere razionale, laico, “pratico”⁶³ dell’oggetto della ricerca messa a tema nella *Prima radice*. Il metodo segna al tempo stesso la forma, i confini, i limiti del politico; l’essenza del politico non sta nel suo contenuto ma, appunto, in ciò che definendone il perimetro ne costituisce la ragione, l’unità.

È escluso che questo possa ricercarsi al di fuori della di un orizzonte razionale, ma è ad un diverso tipo di ragione che Simone Weil si riferisce: ancora una volta, la sua filosofia prende le distanze dal paradigma di razionalità calcolante, operativa, strumentale al dominio dell’uomo sulla materia. L’abitudine a pensare nei termini cartesiani – quegli stessi da cui l’Autrice muove e che supera – ha consolidato l’opinione per cui la ragione non possa dominare campi diversi del sapere; nella sfera dell’anima prevarrebbe l’immediata efficacia dell’irrazionale. In questa prospettiva, il potere ha avuto gioco facile nell’imporsi come fine ultimo della politica e il linguaggio si è di conseguenza svilito a mera propaganda.

Osserva l’Autrice che, invero, “sarebbe cosa ben strana che l’ordine delle cose materiali recasse un maggior riflesso di saggezza divina di quanto non ne abbia l’ordine delle cose dell’anima”⁶⁴. Se ne ricava una nozione di πολιτεία come sfera delle ‘cose dell’anima’, alle quali, innanzitutto, Simone Weil assegna una sapienza e

mondo si costituisce come tale. La forza resterebbe allora distinta dalla necessità. Se sul piano del rapporto uomo/mondo, nella dinamica soggetto/oggetto, la via del realismo era di riconoscere l’universo come un meccanismo percorso da bellezza e indifferenza, e aderirvi con il corpo e l’intelletto, al contrario, nella dinamica soggetto/collettività, il normativo non è tale in sé, ma richiede un intervento attivo, un impegno, una trasformazione. In questo senso entra in gioco il ruolo del politico e il suo eccettuarsi dal sociale; la società deve essere subordinata all’individuo, in modo che l’“infinitamente piccolo” diventi “infinitamente efficace”, S. WEIL, *L’amore divino nella creazione*, cit., p. 123.

⁶³ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 173.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 171.

un ordine propri. Di conseguenza, il metodo della politica deve costituirsi prima di tutto attraverso un tipo di discorso che restituisca all'anima questi due elementi, saggezza e ordine, laddove fanatismo e propaganda parlano il linguaggio dell'illusione, dell'assolutizzazione, nella tautologia che recide ogni legame con il reale.

Ugualmente impercorribile è la via del mistero – si legge ancora nella *Prima radice* –, non potendo il metodo costituirsi come monopolio del trascendente, come linguaggio esclusivamente spirituale: non è possibile compiere azioni esclusivamente «per amore di Dio» senza ricadere nella “falsa mistica”, nella “falsa contemplazione”⁶⁵. La necessità che la politica rinnovi l'ispirazione e l'aspirazione al bene nelle coscienze individuali non è intesa dalla Weil come una via confessionale né, meno ancora, contemplativa. Ne è conferma il fatto che in nessun luogo dell'opera weiliana si rintraccia una sovrapposizione tra sfera politica e sfera religiosa; i due ambiti sono nettamente separati e la loro separazione dipende dalla distinzione tra il regno della necessità e il regno del bene. In virtù di questo, l'ispirazione religiosa illumina la politica appunto come un'ispirazione, una linfa continua; la politica è il luogo in cui l'ispirazione religiosa si incarna nell'aspirazione al bene e la fa circolare tra i meccanismi umani. Se la Weil si preoccupa di affermare la separazione tra i due momenti istituzionali, negando che un ‘principe’ possa essere sottomesso a una chiesa, non è altresì possibile pensare a una vita politica autentica senza che l'aspirazione al bene sia continuamente riaffermata attraverso la razionalità dell'agire politico.

L'apertura è reciproca: è Dio che si mette alla ricerca dell'uomo, mentre quest'ultimo, per accogliere il bene, può soltanto agire ‘in negativo’, sradicando la dimensione illusoria. L'uno si fa incontro all'altro e l'incontro, si è già detto, avviene su un piano individuale. Di qui, il rifiuto per ogni forma politica che tenti di aggregare coscienze intorno a un'idea: nella prospettiva weiliana, l'organizzazione partitica è contraria all'ordine e alle finalità del politico. La via che l'Autrice indica al suo tempo è inclusiva non tanto rispetto alla dicotomia razionale/irrazionale ma rispetto all'aspetto pratico/contingente e ideale/assoluto: come già messo in luce, la politica deve tenere insieme i due piani. È in tal senso che Simone Weil parla di

⁶⁵ *Ibidem*, p. 145.

‘ispirazione’ e che deve essere interpretato il suo riferimento alla funzione educativa dell’agire politico.

Azione pubblica e modalità educativa sono per lei logicamente interconnesse, si ripete, in una prospettiva che non presenta alcun elemento dispotico, ma anzi si costituisce allo scopo di neutralizzarlo. L’etimologia latina del verbo *e-ducare* rinvia ad un’azione che conduce fuori da sé: non segnala, cioè, la chiusura della ripetizione ma la trasmissione di uno spazio aperto. E-duca chi spinge fuori da un’idea precostituita; infatti, il compito educativo si sostanzia in un dare origini a *moventi*⁶⁶, spiega Simone Weil, neutralizzando così il potenziale paternalistico che *prima facie* emerge da una siffatta concezione della politica. *Educare* non significa *insegnare* alcunché:

L’indicazione di quel che è vantaggioso, di quel che è obbligatorio, di quel che è bene compete all’insegnamento. L’educazione si occupa dei moventi per l’effettiva esecuzione. Poiché nessuna azione viene mai eseguita quando manchino moventi capaci di fornirle la quantità di energia necessaria⁶⁷.

Torna di nuovo la nozione di lettura come “tecnica di azione sulla sensibilità”⁶⁸: i “moventi” costituiscono le ragioni dell’azione; dare origini a moventi è consentire a ciascuno di leggere, nella libertà, il metodo, che tiene memoria del bene, e di tradurlo in azione, restando quest’ultimo sì una questione privata, ma di supremo interesse collettivo, definendo la funzione, la forma e il limite dell’agire politico. In una prospettiva moderna, assuefatta all’idea di politica come militanza ideologica o prevalenza di un potere sull’altro, questa idea trova una collocazione difficile. Il fine ultimo dell’azione pubblica ci appare profondamente impolitico; ma è non di meno collegato a una passività che, a ben vedere, non è mai inattività. La militanza non è al servizio di un’idea o di una fede, politica o religiosa che sia: è impegno verso una certa idea di civiltà, si legge nella *Prima radice*⁶⁹. Un’idea che, per costituirsi come movente, deve ispirarsi al bene ma senza cadere nell’utopia, senza che in questo via sia contraddizione, perché, proprio in quanto radicato nel trascendente, ciò che è buono non ha nulla di utopico.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 173.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ S. WEIL, *Sulla nozione di lettura*, in S. WEIL, *Quaderni, IV*, cit., p. 403.

⁶⁹ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 198.

Dunque, dovendo la politica farsi tramite fra la sfera del ‘genere misto’ bene/male e quella del bene, la prima modalità con cui perseguire questo scopo è di creare le condizioni, materiali e spirituali, in cui questo possa essere perseguito, possa farsi azione, diritto, dovere, legame sociale. L’ispirazione cui il metodo deve tendere non è meramente verbale, “ogni ispirazione reale attraversa i muscoli e si manifesta in azioni”⁷⁰ e “un movente è veramente reale nell’anima soltanto quando ha provocato un’azione compiuta dal corpo”⁷¹: il piano ideale, deve *riflettersi* sulle cose terrene, la sua inafferrabilità trasferita nell’utilità degli scopi particolari, la contemplazione radicarsi nell’effettività e nell’efficacia dell’azione. L’azione non soltanto dà consistenza ai moventi, ma ne genera di nuovi e ulteriori.

La Weil porta la sua riflessione sul politico in un piano che supera la contrapposizione tra teoria e prassi, e pensa oltre la dualità: vi è una direzione e vi sono moventi, c’è contemplazione e c’è azione, l’educazione è di saper fare dei due piani un essere, una unità⁷². Si vede emergere dalla *Prima radice* un nuovo, diverso modo di pensare l’agire nello spazio pubblico, che non è estraneo alla direzione messa in luce nel capitolo precedente. Sul piano individuale, l’*action travaillieuse* era legata la possibilità di farsi uno col reale: il senso di questa unità ritorna attraverso la funzione educativa affidata alla cosa pubblica. Infatti, affermare che la politica è composizione di piani multipli significa riportare in primo piano l’esigenza di comprensione del reale, che è il rovescio dell’amore di Dio.

L’amore di Dio, l’amore del bene e l’amore per il reale costituiscono per Simone Weil un’unica cosa e per lasciare che questo amore penetri lo spirito occorre restare in attesa. Anche la politica deve farsi innanzitutto capacità di lettura; spiegando la nozione di ‘metodo’, Simone Weil usa la parola λόγος per alludere alla relazione che unisce ogni elemento della creazione. Allora, la capacità di lettura torna a fondare quell’incessante e indispensabile ricerca di nessi, congiunzioni, mediazioni, che rende l’uomo politico più simile a un poeta o a un artista che a un detentore di potere o a un salvatore della patria.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 180.

⁷¹ *Ibidem*, p. 184.

⁷² In tal senso argomenta anche, nel suo saggio già citato, Giovanna Borrello, osservando come l’agire politico non si identifichi “con la prassi, ma con l’attenzione. Questa è una categoria che supera l’antitesi tra teoria e prassi, tra azione e contemplazione”, G. BORRELLO, *op. cit.*, p. 103.

1.4. L'uomo politico, ricordando Platone

Il politico di Platone, cui si accenna in apertura alla sezione ‘Radicamento’ nella *Prima radice*⁷³, è una lettura che a nostro avviso ripropone autenticamente le intenzioni della Weil, chiarendo peraltro i suoi argomenti. Come si è già mostrato, l’Autrice attinge molto dal repertorio platonico; tuttavia, ai fini di questa ricerca, è forse più interessante rilevare non tanto quello che è stato mutuato dall’una all’altro ma i nessi che legano la tesi di Simone Weil a quella del filosofo greco⁷⁴.

Socrate e lo Straniero di Elea, protagonisti del dialogo, cercano dialetticamente ciò che, raccogliendola “in un solo nome”⁷⁵, caratterizza l’arte di governo della πόλις in maniera univoca, distinguendola cioè da tutte le altre τέχναι ad essa affini, quali l’arte militare, l’abilità retorica, la scienza giudiziaria⁷⁶. Innanzitutto viene escluso quello che il politico non può essere: un sofista, un affabulatore; in termini weiliani, un sofista che affidandosi alla forza persuasiva del discorso sostituisce lo ‘slogan’ al ragionamento, la propaganda alla verità, la suggestione alla ragione. Sofista è colui che occulta il vero, che scambia parole con denaro e che, alieno da qualsiasi aspirazione alla verità, non può per ciò stesso essere ispirato dal bene né ispirarvi nessuno.

Socrate e lo Straniero si domandano poi se l’essenza dell’arte politica risieda

⁷³ S. WEIL, *La prima radice*, cit., 171.

⁷⁴ Si trovano nel repertorio weiliano alcune allusioni al *Politico* di Platone. Oltre a *ibidem*, si veda S. WEIL, *Quaderni, III*, pp. 182-183. Alla lettura weiliana del *Politico* è dedicato il saggio di M. NARCY, *Una lettura politica di Platone*, in A. MARCHETTI, *op. cit.*, il quale argomenta per un’assunzione di Platone nella *Prima radice* in senso antitotalitario. L’Autore attribuisce alla Weil un “platonismo di rivolta” (pag. 102) e, forse in modo un po’ azzardato, oppone le proposte formulate nella *Prima radice* a quelle accolte da Platone (per esempio l’istituzione di un’Assemblea costituente, che il Platone del *Politico*, argomenta Narcy, non avrebbe ammesso). Invero, non sembra congruo confrontare il pensiero dei due filosofi sul terreno dei provvedimenti contingenti, di fatto incommensurabili data la distanza di tempo, di spazio, di premesse storiche e di contesto socio-politico; né pare, come si chiarirà *infra*, che l’avversione dell’ultimo Platone al governo di un gran numero porta gli accenti totalitari che Narcy gli attribuisce. Più appropriato è semmai, come del resto fa l’Autore stesso, concentrare l’attenzione su quello che del *Politico* ha attirato l’attenzione di Simone Weil, vale a dire il paragone tra arte politica e tessitura. Esamina i presupposti totalitari del pensiero di Platone Karl Popper, in K. R. POPPER, *Platone totalitario*, in ID., *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, 2003.

⁷⁵ PLATONE, *Il politico*, 267b, (PLATONE, *Il politico*, Milano, 2005, qui p. 91).

⁷⁶ Esistono infatti generi di attività affini all’arte regia – spiega lo Straniero – ma subordinati e da tenere perciò distinti. Tramite queste scienze secondarie si realizzano obiettivi specifici – giudicare contratti, persuadere le folle, impostare una strategia di combattimento – pertanto esse non hanno autorità l’una sull’altra ma, ciascuna, entro il proprio raggio d’azione. Ne segue che è l’arte politica a dover coordinarle e ad assegnare alla diversità di ciascuna il posto che le compete, ‘tessendole’ insieme nel modo più accorto per il beneficio della comunità. Cfr. *ibidem*, 304c-305e, (=trad. it. pp. 213-219).

nel concetto di comando, e così arrivano a distinguere il politico come ‘pastore di uomini’. Tuttavia la definizione non risulta univoca, perché non riesce a cogliere cosa caratterizza l’uomo politico rispetto a tutti gli altri soggetti che si prendono cura degli uomini, come i medici o i maestri di ginnastica. È chiaro che questa definizione, nell’ottica weiliana, risulterebbe ugualmente insufficiente, poiché concentra l’essenza del politico nell’ordine del *imperium*. L’immagine del gregge subordinato al comando di uno solo, inoltre, si avvicina a quella del ‘grosso animale’, in cui l’uniformità di pensiero si riflette nell’idea di uguaglianza formale, che secondo la Weil è precisamente ciò che “prepara il terreno a un’indifferenziazione foriera di violenza”⁷⁷. Non è un rapporto proprietario a poter qualificare in maniera univoca la funzione dell’uomo politico.

Attraverso la digressione sul mito di Crono, l’inadeguatezza della definizione viene mostrata sotto un altro aspetto ancora, affine alla sensibilità weiliana⁷⁸. Nell’età dell’oro, Crono era timoniere dell’universo: era un sovrano benevolo e gli uomini vivevano beati in una condizione temporale che li faceva nascere già vecchi e li ringiovaniva col tempo. È quando Crono decide di invertire quest’ordine che il mondo cade nel caos, un caos che rende inutile la guida di un κυβερνήτης. E svuota di credibilità la stessa immagine di un potere fondato sull’*imperium*. L’autorità si svuota, ne resta appena il simulacro.

È significativo peraltro che sia il tempo, e non un altro dio, a segnare il passaggio, a sradicare l’uomo dalla sua condizione; il tipo di tempo che scandisce il lavoro in fabbrica è un tempo radicalmente nuovo nella sua frammentarietà, nel suo artificio, nella velocità del ritmo; un tempo che l’Autrice giudica come “inabitabile all’uomo, irrespirabile”⁷⁹, un tempo ossessivo⁸⁰; un tempo che si ritrova tutto nel

⁷⁷ W. TOMMASI, «Al di là della legge». *Diritto e giustizia nell’ultima Weil*, in A. PUTINO, *op. cit.*, p. 82. Sul tema dell’uguaglianza si tornerà *infra*.

⁷⁸ È opportuno precisare che il riferimento al mito risulta metodologicamente giustificato nell’economia di un percorso argomentativo di tipo filosofico, qual è quello che svolgono la Weil e Platone. Giustificato è quindi lasciare pieno spazio al mito anche all’interno di un’analisi, come questa, che tenta di comprendere, esplicitare e attualizzare il pensiero filosofico di altri. “Platone stesso – rileva Francesco Adorno – dice ch’egli fa qui uso di altri miti e leggende, ma che va oltre le sue stesse fonti, e che le usa in funzione del proprio ragionamento, e di una visione e concezione del tutto che va al di là dei singoli miti della tradizione, delle singole concezioni del passato”, F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Bari, 1994, p. 181.

⁷⁹ S. WEIL, *La condizione operaia*, cit., p. 276.

⁸⁰ L’ossessione subordina la mente di chi la subisce all’illimitato, per questo è dolorosa e rende impotenti: “l’ossessione è l’unica sofferenza umana (un mal di denti è un’ossessione): un dolore non

simbolo della voragine caotica che segue l'età dell'oro e contrassegna ogni espressione del post-moderno. Il tempo della fabbrica è il tempo di un'esistenza che irrimediabilmente ha mutato l'ordine su cui si fondava⁸¹. Il segno di una nuova civiltà, di un'era che produce “scarsi beni e mescolandoli coi loro contrari”⁸², è segno di inadeguatezza di un modo di governare che si esaurisce nel mantenimento dell'ordine e nel comando di uno solo.

L'arte regia viene allora definita come l'arte del tessitore, come l'abilità di intrecciare trama e ordito⁸³. La composizione su piani multipli, cui allude Simone Weil, ci sembra racchiudere esattamente questo significato, rappresentabile nella metafora della tessitura. “Chiunque abbia responsabilità politiche, se c'è in lui fame e sete di giustizia, deve desiderare di ricevere quella capacità di composizione su piani multipli”⁸⁴ e ciò l'uomo politico deve allenarsi. In che senso questa capacità si espliciti è enunciato con precisione proprio nel *Politico*:

Una legge non potrà mai ordinare, con precisione e per tutti, la cosa più buona e più giusta indicando contemporaneamente anche ciò che è assolutamente valido. Infatti, le differenze, sia tra gli uomini, sia tra le azioni e il fatto che nessuna cosa umana rimane mai, per così dire, statica, impediscono a qualsiasi tecnica, quale che sia, di affermare, in un qualunque settore, qualcosa di semplice, valido per tutti i casi e per tutto il corso del tempo⁸⁵.

Della legge il sovrano non può fare a meno per governare; infatti, “nelle cose

ossessivo non è sofferenza”, S. WEIL, *Quaderni II*, cit., p. 148. Sulle valenze che il tempo assume nell'esperienza del lavoro operaio si veda la ricostruzione di F. M. ENYEGUE ABANDA, *L'expérience du temps dans le travail*, in *Cahiers Simone Weil, Le travail ou l'expérience de la nécessité*, I, Tome XXXII, n. 4, dec. 2009.

⁸¹ Il riferimento al tempo si può leggere anche nel senso di quell'oblio dell'essere che la Weil ricollega all'epoca moderna e che l'incessante ricorso al repertorio mitico e filosofico classico vale a sottolineare. La contrapposizione cronologica e contrapposizione logica, di pensiero. Il progresso ha precipitato il pensiero dell'uomo fuori da quella dimensione di misura, armonia, equilibrio che la filosofia greca testimonia. In tal senso si veda A. DAL LAGO, *op. cit.*, il quale porta in tal senso l'attenzione sulle parole chiave del concetto di male weiliano, ‘malheur’ e ‘pesanteur’: nel loro uso si intende la lontananza da questa saggezza, l' “essere sempre altrove” come caduta, forza che scende verso il basso. *Malheur* – la sventura, la rovina – ha l'essenza della pesantezza, della gravità, irreversibile, naturale, che trascina i corpi a terra.

⁸² PLATONE, *Il politico*, 273d, (=trad. it p. 113).

⁸³ Per un'analisi filosofico-giuridica della metafora contenuta nel *Politico* si veda M. MANZIN, *La natura (del potere) ama nascondersi*, in F. CAVALLA (a cura di), *Temi e problemi di filosofia del diritto*, Padova, 1997.

⁸⁴ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 196.

⁸⁵ PLATONE, *Il politico*, 294b, (=trad. it. pp. 182-183).

sociali – fa eco la Weil – la legge è il limite”⁸⁶. La legge è necessaria non soltanto per comporre la diversità in armonia, ma anche per dare equilibrio all’assetto sociale, in se stesso squilibrato: “la legge – si legge nei *Quaderni* – è esattamente quel dispositivo che scatta quando si verifica un eccesso che va compensato con una forza di segno contrario”⁸⁷. Sarà allora necessario che le leggi possano mutare, sarà necessario intrecciare la dimensione generale con le esigenze del caso concreto; sarà necessario cogliere la regola del singolo caso alla luce dei principi e, al tempo stesso, adeguare questi alla regola, combinando conservazione e progresso, tradizione e innovazione.

Il *Politico* ci offre una chiave di lettura anche per interpretare il divario che la Weil vede tra legge e giustizia: come si analizzerà nella sezione e nel capitolo seguenti, la positività del provvedimento legislativo e l’improcrastinabilità del gesto in cui si sostanzia la giustizia sono invero conciliabili, ma questo è possibile soltanto all’interno di una certa idea di diritto che, proprio per la sua generalità e astrattezza, non vede nella norma un *totem* autosufficiente. Il comportamento umano, e in modo analogo la vita della πόλις, attraversa virtù e aspirazioni differenti, spesso in contrasto fra loro; per esempio, il coraggio, ἀνδρεία, e la prudenza, σωφροσύνη, presi isolatamente, ispirano comportamenti diversi e potenzialmente dannosi per l’armonia del convivere sociale. Mentre il primo può trascinare la città di guerra in guerra fino alla sua rovina, la σωφροσύνη, da sola, può indurre le persone a dedicarsi pacificamente agli affari privati fino a mandare in rovina la πόλις stessa. Sarà compito della scienza politica equilibrare queste diverse anime, selezionando chi è dotato dell’una o dell’altra virtù, allo scopo di comporre persone diversamente virtuose in un unico tessuto⁸⁸. La τέχνη regia si occupa, dunque, di far cooperare elementi diversi in ὁμόνοια e φιλία – ossia in una affinità di intelletto e di affetto –, proprio come il tessitore compone trama e ordito per fabbricare un

⁸⁶ S. WEIL, *Quaderni*, III, cit., p. 182.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 273. La legge, in Simone Weil, “rende sensibili delle relazioni”, secondo l’immagine proposta da W. TOMMASI, *Simone Weil. Segni, idoli, simboli*, cit., p. 178.

⁸⁸ La conclusione di Platone è che una simile composizione abbia luogo con un legame divino, tramite l’opinione vera che viene prodotta nelle anime e con un legame umano, tramite una accurata politica di matrimoni misti.

tessuto⁸⁹.

La *communitas* weiliana e la modalità educativa che la sorregge attraverso l'azione pubblica richiamano lo stesso principio: ricercare l'unità attraverso e a partire dalle diversità di ciascuno. È l'“opinione vera e solidamente fondata, sul bello, sul giusto, sul bene e sui loro contrari”⁹⁰ che la politica deve saper ispirare e coltivare negli uomini che governa; il governo non si definisce ed esaurisce, quindi, nell'esercizio di un potere di direzione, ma si configura come funzione paidetica. Il potere non è subordinazione di una massa di individui al potere di uno, ma si esercita su un insieme eterogeneo di soggetti che necessita dell'organizzazione politica proprio in forza della sua eterogeneità di capacità, interessi, caratteri. Compito del politico è comporre la diversità in un'armonia, in un κόσμος, facendo – in termini classici – di un *insieme* un *intero*.

Per svolgere questo compito, tuttavia, è chiaro che il politico dovrà disporre a sua volta di un orientamento al bene, che Platone definisce col termine φρόνησις. È dunque implicito in questo modello una sorta di ‘circolo virtuoso’, per cui il compito di educare si ripartisce, in ultima analisi, su tutta la comunità⁹¹. Vi è in questo punto una convergenza tra l'ultimo Platone e l'ultima Weil, e non una divergenza che li mette in antitesi rispetto all'essenza del principio democratico⁹²: a ben vedere, l'urgenza dei due filosofi non è quella di argomentare a favore o contro il governo esercitato in nome del popolo, ma di chiamare la politica a ricercare il bene comune *in una modalità* comune, sulla base di un'autolegittimazione dell'uomo politico e – con parole moderne – di un diritto/dovere rispetto all'azione educativa, di cui ciascuno è titolare.

⁸⁹ Merita di essere riportata la lettura di Francesco Adorno, perché nel tradurre il pensiero platonico si rinvia al metodo compositivo che si auspica nella *Prima radice*: “Platone vuol definire il ‘politico’ uomo tra uomini, colui che ha la tecnica di far sì che ciascuno sia se stesso in una tensione a un ordine, a una dialettica di competenze, istituendo, giorno per giorno, un rapporto di misura, per cui il politico non è né un individuale e privato ‘seduttore’ degli altri (il sofista), né un ‘padre’, né un ‘divino pastore’: sono questi i due termini di un ‘ciclo’, di cui l'uomo reale è a mezzo ed in cui presi a sé, separatamente, né nell'uno né nell'altro avremmo lo Stato, vita politica, ma silenzio o nell'unità divina, o nel ‘gran mare della dissimiglianza’”, F. ADORNO, *op. cit.*, p. 181.

⁹⁰ PLATONE, *Il politico*, 294b, (=trad. it. p. 185).

⁹¹ Il governo dei migliori così come teorizzato nel *Politico* ricade così in una prospettiva distante dal primo Platone. Il dialogo giunge a maturazione al termine di un percorso di vita che ha misurato il pensiero sull'azione e trovato il fallimento della forma politica al di là dei furbi ciarlatani, nelle difficoltà intrinseche alla vita politico-sociale. In tal senso, B. DISERTORI, *Il pastore d'uomini e regale tessitore nel Politico di Platone*, estratto da *Avvenire e fede*, numero unico, settembre/ottobre 1964.

⁹² In tal senso, M. NARCY, *op. cit.*

Si capisce meglio, ora, in che senso la Weil attribuisca al buon politico la stessa capacità artistica di un poeta, di un compositore, di un architetto. E non si tratta di un talento innato, ma di un insieme di “sforzi inventivi”⁹³, di “una totale intuizione di bellezza che unifichi il tutto”⁹⁴ attraverso un’elevata, innaturale capacità di attenzione. Le virtù politiche saranno allora l’umiltà, la perseveranza e ancora una volta la capacità di leggere⁹⁵, non essendovi altro modo per farlo che componendo i suoi piani multipli. La tessitura e la composizione di piani multipli esprimono la necessità di dividere (la cardatura della lana) e unire (la filatura) incessantemente. Né il bene né il giusto possono sottrarsi a una ricerca continua: la via negativa che caratterizza la filosofia della Weil è da intendersi (anche) in questa modalità di inesausto ricercare come il bene può dare forma alle cose del mondo.

L’azione di suscitare moventi deve essere interpretata con riferimento alla nozione di ‘lettura’ e alla facoltà di attenzione: come si anticipava, l’azione educativa demandata alla τέχνη regia non consiste soltanto nel ricercare l’uno nel molteplice, ma anche nell’educare la comunità alla stessa capacità di attenzione. La conclusione del *Saggio sulla nozione di lettura*⁹⁶ chiarisce una volta per tutte l’indicazione messa a tema nella *Prima radice*, fugando, di nuovo, le i dubbi di paternalismo che potrebbero affacciarsi:

Un uomo che è tentato di impadronirsi di un deposito non se ne asterrà solo perché avrà letto la *Critica della ragione pratica*; se ne asterrà, e avrà persino l’impressione di farlo lui malgrado, se gli sembrerà che l’aspetto stesso del deposito gli gridi che deve essere restituito⁹⁷.

⁹³ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 197.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 196.

⁹⁵ L’attitudine dell’uomo politico è presentata dalla Weil come un problema pratico, irrisolvibile se non al livello della coscienza individuale: “tra i problemi politici – scrive a questo proposito la filosofa parigina – il principale è il modo in cui gli uomini investiti di potere trascorrono le loro giornate. Se le trascorrono in condizioni tali da rendere materialmente impossibile uno sforzo di attenzione lungamente mantenuto ad un livello alto, è impossibile che vi sia giustizia. Si è cercato di affidare la giustizia a dei meccanismi per fare a meno dell’attenzione umana. Non si può”, S. WEIL, *Quaderni*, IV, cit., pp. 383-384. Sull’equazione giustizia/attenzione, essenziale per inquadrare il profilo giuridico dell’opera weiliana, si tornerà nel paragrafo e nel capitolo seguenti. Possiamo leggere il monito dell’Autrice nella prospettiva delle riflessioni di Enrico Opocher, il quale osserva che tra il considerare il diritto come tecnica di controllo sociale e il considerarlo come valore vi sia un problema antropologico, riguardante l’uomo e il rapporto con la coscienza. Cfr. E. OPOCHER, *Tre riflessioni sul diritto come valore*, in ID, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit.

⁹⁶ S. WEIL, *Saggio sulla nozione di lettura* cit., p. 407.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 414.

Non è di un sapere precostituito che c'è necessità per interpretare la contingenza alla luce del bene e agire di conseguenza. Il sapere non genera, da sé, l'azione, il movimento – intende dire la Weil – né ciò che è buono si deduce dalla conoscenza del bene stesso o si induce a partire dai fatti, poiché i fatti sono soltanto fatti, un deposito è soltanto un deposito. Allora:

Ricercare se colui il quale guarda un deposito e legge in questo modo, legga meglio di chi legge in tale apparenza tutti i desideri che potrebbe soddisfare appropriandosi del deposito, ricercare quale criterio permetta di decidere al riguardo, quale tecnica permetta di passare da una lettura all'altra, è un problema più concreto che ricercare se sia meglio appropriarsi di un deposito oppure restituirlo⁹⁸.

Che cosa sia il bene è questione che, come già mostrato, si pone per la Weil su un piano eccedente la deduzione logica; non sono una 'spiegazione' o 'persuasione' al bene che competono all'educatore. Alla trasmissione del dogma si deve sostituire lo sguardo che, nella stessa cosa, sa leggere una molteplicità di significati. Paradossalmente – sembra essere nel passo citato – resta marginale comprendere che *non si debba* appropriarsi del deposito; occorre sapere *come* scegliere, *come* muoversi tra i diversi significati che la presenza del deposito comunica. È quindi “la tecnica che permette di passare da una lettura all'altra” e il criterio che permette di scegliere tra l'una e l'altra che deve farsi oggetto dell'istruzione.

In tal senso la *Prima Radice* allude alla creazione di “moventi”: il politico deve essere abbastanza illuminato dall'educazione a saper leggere, a che “cos'è conoscere”, si legge nei *Quaderni*⁹⁹. Se resta inteso che l'azione di governo richiede anche decisioni di altra natura, la cura della cosa pubblica si risolve primariamente nell'azione educativa¹⁰⁰. Resta non di meno inteso che, così, la Weil si allinea al motivo platonico del governo dei migliori, ma questo resta difficilmente criticabile se si separa – proprio come fa l'Autrice – potere e politica, subordinando il primo alla

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 399.

¹⁰⁰ In tal senso si veda J. L. NANCY, *La comunità inoperosa*, Napoli, 2003. Per l'Autore, il nucleo del politico rimane nella decisione nel senso che “non si tratta ogni volta di una decisione politica, ma è una decisione a proposito del politico: se e come permettiamo alla nostra alterità di esistere insieme, di iscriversi come comunità”, p. 226.

seconda, e s'intende la *φρόνησις* dei governanti come necessario criterio di legittimazione.

Dalla lettura combinata con la teoria politica dell'ultimo Platone, *La prima radice* si arricchisce di significati che potrebbero restare oscuri anche a una lettura sistematica del pensiero weiliano. Non vi è discontinuità tra il rapporto che politica e società mantengono col bene: tuttavia, soltanto la prima può fare da guida alla seconda, proprio perché il disordine – il sociale – è la materia che il politico deve ordinare. La materia che attraverso il lavoro l'uomo ordina, facendone una necessità intelligibile, sembra quindi riproporsi, analogicamente, sul piano della fenomenologia politica: il momento essenziale in cui l'uomo entra in relazione con i suoi simili è prefigurato da Simone Weil nella stessa capacità che lo mette in relazione col mondo. Continua cioè ad essere presupposta una facoltà ordinatrice, diretta non tanto a imporre un ordine esterno, quanto a garantire il suo dispiegarsi armonico.

Se il sociale si presenta come fonte di disordine e di squilibrio tra forze, la politica deve ripristinare quella misura che consente la condivisione di uno spazio non soltanto fisico, in modo tale che la vita sociale diventi, in quanto tale, vita felice¹⁰¹. Per questo l'arte regia – del *reggere* – è essenzialmente ricerca di rapporti: “questo vuol significare il termine *λόγος*, il quale vuol dire relazione, ancor più che parola”¹⁰², scrive la Weil. L'arte politica è la ricerca della relazione, cui le altre abilità, compresa quella retorica, restano inessenziali; in termini platonici, si configurano come mere “concause” del suo fine specifico. Si *regge* soltanto quell'intersecarsi di forze che sia stato intessuto in una composizione, che abbia ricevuto armonia. L'arte politica si riconduce all'originaria accezione del termine *λόγος*, accezione che la modernità ha dimenticato, astraendolo nel dominio di conoscenze formalistico-deduttive.

¹⁰¹ Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1252b-1253a (ARISTOTELE, *Politica*, Bari, 2007 qui p. 29).

¹⁰² S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 172. Il carattere strumentale dell'arte di maneggiare il *λόγος* come parola non ne diminuisce la portata. La parola si presenta a Simone Weil come un fondamentale meccanismo di trasmissione del pensiero all'azione e in tal senso non è mai un atto neutro, bensì performativo. È un dispositivo capace di produrre azione, di rispondere a ciò che muove il pensiero. Con riferimento alla concezione classica, più radicalmente, la parola è elemento logico e insieme etico, nel senso che esprime ciò che è proprio dell'uomo rispetto agli animali: la possibilità di indicare il bene e il male, il giusto e l'ingiusto. In tal senso, il dire e il convivere sono cooriginari: non c'è parlare se non in comune, non c'è comune senza parola.

2. Indagine sul fondamento dell'ordine giuridico

La nozione di relazione, essenziale nella configurazione del lavoro e nella definizione dell'arte politica, ci porta ora ad analizzare la dialettica tra diritti e doveri, osservando come a fondamento del 'giusto' stia ancora una volta l'elemento dell'attenzione. Del giuridico dirà, prima di tutto, l'antropologia weiliana, orientata a una visione dell'uomo nel suo essere-nel-mondo come ente non soltanto 'sociale' ma, più ancora, *radicato*. Lo si è già affermato, lo si analizzerà nelle pagine che seguono: nella nozione stessa di 'individuo' si annida un rischio concettuale, il rischio di un'astrazione dall'idea stessa di soggetto, che prelude o si accompagna alla perdita di autonomia pensiero. Il concetto di relazione si esplicita negli argomenti che seguono in un'ulteriore, decisiva connotazione, direttamente legata alla prospettiva filosofico-giuridica dell'Autrice, ma inscindibile dai suoi già esaminati profili in ambito estetico, politico, gnoseologico.

Dell'intersezione fra la questione antropologica e la sua traduzione giuridica, l'Autrice dà conto nella *Prima radice* e nei saggi successivi *La persona e il sacro* [*La personne et le sacré*]¹⁰³ e *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*¹⁰⁴, di cui appunto *La prima radice* costituisce letteralmente il "preludio"¹⁰⁵. Sul rapporto tra libertà e desoggettivizzazione si appoggia la critica al paradigma dell'assolutezza dei diritti, che tuttavia sul piano biografico viene anticipata nello scritto giovanile *Un'antinomia del diritto* [*D'une antinomie du droit*]¹⁰⁶. Una diversa

¹⁰³ Il saggio viene redatto a Londra, fra il 1942 e il 1943, per i servizi di «France Libre», e costituisce una sintesi dello studio svolto durante la stesura de *L'Enracinement*. Viene pubblicato per la prima volta con il titolo *La personnalité humaine, le juste et l'injuste*, in «La Table Ronde», n. 36, dic. 1950.

¹⁰⁴ S. WEIL, *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain* in S. WEIL *Écrits de Londres et dernières lettres*, Parigi, 1957. Il saggio, inedito in Italia, è qui citato in traduzione mia, con riferimento all'edizione inglese *Draft for a statement of human obligation* inserita in S. WEIL, *Selected Essays 1934-43*, London, 1963.

¹⁰⁵ Il titolo originale dell'opera è infatti *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*.

¹⁰⁶ Il breve saggio costituisce un *propos* redatto per Alain, nel 1930. Tommaso Greco osserva che lo scritto, anche se isolato, apre a un tema centrale nella riflessione weiliana. Infatti, benché il diritto non entri direttamente in nessuno dei suoi scritti successivi, la questione della forza e della sua contrapposizione alla giustizia resta, come si è già avuto modo di rilevare nelle pagine precedenti, uno dei principali fili conduttori dell'itinerario weiliano, un motivo che imprime di rilevanza giuridica l'intera opera di Simone Weil. Cfr. T. GRECO, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, Torino, 2006. nell'itinerario che si presenta in queste pagine, si mostrerà peraltro come Simone

‘grammatica della giustizia’ è articolabile soltanto a partire dalla revisione critica cui l’Autrice sottopone il paradigma antropologico-giuridico moderno.

2.1. *Antropologia dell’auto-nomia, antropologia delle radici*

De-materializzazione del pensiero e de-spiritualizzazione dell’azione vengono indicati nella *Prima radice* come i segni di un’esistenza che ha perso il senso della realtà, intesa come molteplicità di piani e correlazione tra teoria e prassi. La nozione classica di legame assume rilievo centrale in una duplice accezione: sia come legame tra spirito e materia, tra azione e contemplazione – secondo quanto concluso nel capitolo precedente – sia come segno di coesistenza, cioè di esistenza concepita *in relazione*.

La Weil tenta di ristrutturare questo modo di significanza dell’essere, procedendo innanzitutto a una ricostruzione del senso delle parole; se è richiesta una migliore capacità di lettura del reale, è necessaria una nuova grammatica, poiché “dove c’è un grave errore di vocabolario, è difficile che non vi sia un grave errore di pensiero”¹⁰⁷. Da qui, la critica alle nozioni di ‘individuo’ e ‘persona’ che si enucleano nel modello antropologico hobbesiano, e la proposta di un paradigma giuridico fondato sull’ ‘obbligo incondizionato’ verso l’essere umano. La premessa, a nostro avviso condivisibile, è che il discorso sui diritti impostato dalla modernità porta implicazioni contraddittorie, è incapace di dare pienamente conto della nostra struttura esistenziale e risulta, così, insufficiente nel dare *giusta* risposta ai reali bisogni dell’essere umano.

L’idea che sta al fondo delle argomentazioni presentate nella *Prima radice* è che il problema del giusto debba mettere al centro l’uomo come singolo nella sua partecipazione alla pluralità, nel senso arendtiano per cui “gli uomini, e non l’Uomo, vivono sulla terra”¹⁰⁸. Viceversa, la modernità giuridica si costituisce a partire

Weil modifichi la sua impostazione rispetto a questo scritto giovanile che, pur con rigore e profondità di analisi, indistintamente criticava, ponendoli sullo stesso piano, diritto soggettivo e diritto oggettivo.

¹⁰⁷ S. WEIL, *La persona e il sacro*, cit., p. 37. Si analizza la valenza riformatrice del vocabolario weiliano in N. MAROGER, *Enracinement et pouvoir des mots*, in *Cahiers Simone Weil*, *L’enracinement*, tome XV, n. 1, mars 1992.

¹⁰⁸ H. ARENDT, *Vita activa*, cit., 2008, p. 7. Nella stessa linea, la riflessione antropologico-giuridica in M. MANZIN, *La barba di Solzenicyn e la frammentazione dei diritti umani* in *Persona y derecho*, v. 58, n. 58, 2008, pp. 455-472.

dall'idea opposta: dall'idea cioè che essendo la pluralità essenzialmente conflittuale, il singolo debba essere, sì, pensato come fondamento del sistema, ma in un senso che lo tuteli, lo immunizzi, dalla costante minaccia dell'altro. Al contrario, per Simone Weil pensare la condizione umana non significa procedere da un ipotetico 'stato di natura'; se dell'uomo si può predicare qualcosa come una proprietà naturale, questo dato originario consiste nel suo essere presente nel mondo come unità di corpo e mente, in una modalità relazionale: precisamente, in una "partecipazione naturale, cioè imposta automaticamente dal luogo, dalla nascita, dalla professione e dall'ambiente"¹⁰⁹.

Questa modalità di esistenza, partecipativa, sociale, relazionale, è preconditione per pensare in termini di 'radici': "ad ogni essere umano – scrive la Weil – occorrono radici multiple. Ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente"¹¹⁰. Il vocabolario weiliano si costruisce così sulla dialettica orizzontale del dare/ricevere che ha come presupposto un bisogno di nutrimento essenziale all'essere umano (sulla natura e sull'oggetto di questo bisogno si avrà modo di dire *infra*). Se l'uomo è essenzialmente in relazione, ad altro, ad altri, il nutrimento ha bisogno di passare dai luoghi cui è legato: la relazione deve cioè farsi radice e, per farsi radice, deve provvedere nutrimento. Ciò che radica è ciò che nutre; e, viceversa, soltanto quando e se riceve ciò di cui ha bisogno l'uomo può dirsi radicato nei suoi luoghi naturali. La perdita del senso di realtà – come intersezione di piani molteplici, come correlazione (sempre si ricordi: non coincidenza) tra spirito e materia – è allora il venire meno, o meglio, la dimenticanza, della dimensione dell'*intero*, che si origina proprio dal sistematico spezzarsi dei legami¹¹¹.

La prospettiva è evidentemente specularmente opposta a quella individualistica hobbesiana. Secondo la filosofa parigina, la nostra condizione

¹⁰⁹ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 49. Benché la Weil fosse ostile al pensiero aristotelico, non si può non rilevare una consonanza tra la sua visione e l'aristotelico 'animale sociale', l'uomo impensabile come autonomamente costituito rispetto alla comunità di appartenenza. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1097b, (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Milano, 2009, qui p. 65)

¹¹⁰ S. WEIL, *La prima radice*, cit., 49.

¹¹¹ Come osserva Giancarlo Gaeta nella postfazione alla *Prima radice*, la perdita di radici coincide con "la distruzione di un rapporto pieno col tempo e con lo spazio, vale a dire con la propria storia e il proprio ambiente naturale; di qui il sentimento di discontinuità, frammentazione, estraneità, e in definitiva la riduzione della vita sociale a pura esteriorità", G. GAETA, *Il radicamento della politica*, postfazione a S. WEIL, *La prima radice*, cit., 282.

esistenziale non si struttura in un ‘andare contro’ ma in un ‘andare verso’. Pertanto, a fondamento del legame sociale non è una lotta di tutti contro tutti, cui segue l’artificio di un contratto sociale, di una pacificazione basata sul rapporto verticale potere/individuo, ma una struttura a ‘rapporti orizzontali’, in cui la tutela della soggettività passa attraverso le relazioni multiple con l’altro da sé. Il pre-giuridico si individua in questo punto chiave.

Non è un caso che, nelle pagine della Weil, la parola ‘società’ [*société*] si trova associata alla forza, all’idolatria del «noi»¹¹², mentre quando si mette a tema il radicamento è utilizzato il termine ‘comunità’ [*communauté*]. Come segnala Roberto Esposito¹¹³, l’etimologia della parola ‘*communitas*’, anziché riferirsi alla contrapposizione tra ciò che è *proprium* e ciò che è *communis*, rinvierebbe precisamente al composto ‘*cum*’+‘*munus*’, dove ‘*munus*’ copre l’area semantica di quanto costituisce ‘obbligo’, ‘dovere’, ‘carico’, ‘ufficio’. *Communitas* sarebbe quindi un insieme di persone reciprocamente legate da un dovere o da un debito. Indagando l’etimologia della parola fino a Ulpiano, si trova che ‘*munus*’ è *species* del *genus* ‘*donum*’: il dono che, una volta ricevuto, crea l’*obbligo* di ricambiarlo. L’essenza della comunità sarebbe quindi ontologicamente legata a una reciprocità o mutualità di ri-cambio, più che allo s-cambio.

La *communitas* moderna si radica nell’idea opposta di *immunitas*, per cui gli individui sono tali in quanto immunizzati da qualsiasi carico o incarico che li vincoli rispetto all’altro, assoluti nella misura in cui sono “circondati da un confine che li isola e li protegge”, liberandoli dal “debito che li vincola all’altro”¹¹⁴. L’espropriazione della soggettività – il *quantum* di libertà e proprietà personale cui

¹¹² Come si è già ricordato a proposito dell’equazione ‘sociale’/‘grosso animale’, il pronome ‘noi’ è associato dalla Weil alla forza omologante, totalitaria e oppressiva del collettivo, che sopprime la luce dell’intelligenza sostituendo al pensiero e alla ricerca individuale il giudizio della folla.

¹¹³ Il riferimento è a T. GRECO, *Prima il dovere. Una critica alla filosofia dei diritti*, in S. MATTARELLI (a cura di), *Il senso della Repubblica. Doveri*, Milano, 2007, p. 21. L’Autore si riferisce agli studi classici ed etimologici svolti sul punto da Roberto Esposito, in particolare R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, 1998, in cui si esprime bene il caratteristico legame dei soggetti di una *communitas*, uniti da un dovere nel senso ‘*ti* devo qualcosa’ e non ‘*mi* devi qualcosa’; e anche ID., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, 2002.

¹¹⁴ R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, p. XXIV, cit. A tal proposito Lorenzo Scillitani si domanda fino a che punto la logica del dono possa riferirsi, oltre che alla politica, al diritto; cfr. L. SCILLITANI *Per un’antropologia filosofica del diritto*, cit. Sulla questione ci si soffermerà *infra*, riassumendo le suggestioni antropologico-politiche offerte da Simone Weil in una riflessione sul ‘giusto’ e sul ‘giuridico’.

ciascuno rinuncia per entrare in società – sarebbe in questo senso richiesta non da un contratto sociale Stato/individuo, ma da un legame individuo/individuo.

A ben vedere, tuttavia, all'interno dell'antropologia relazionale pensata dalla Weil, è la stessa parola 'individuo' a risultare impropria: '*in-dividuus*' è ciò che non è più divisibile ed è quindi *ab-solutus*, sciolto da qualsiasi legame e criterio esterno a se stesso. Nella sua autonomia, l'individuo vive come sovrano assoluto. L'individualismo che, a partire da Hobbes, innerva il modello giuridico moderno presuppone dunque un'esistenza non costitutivamente inserita in "una trama di rapporti"¹¹⁵, ma naturalmente contrapposta agli altri dalla necessità di autoconservarsi (e di farlo nell'assunto che *mors tua vita mea*). Da qui, il concetto di libertà negativa, che traduce l'istanza di autoconservazione nell'intangibilità della sfera in cui l'individuo si determina e si muove in maniera, appunto, *ab-soluta*.

A nostro avviso, la critica che la Weil muove alla priorità dei diritti sottintende, correttamente, proprio la fragilità della suddetta impostazione: infatti, nel predicare questa sfera di intangibilità, essa *si pretende* assoluta: ha bisogno cioè del diritto, perché ha bisogno di essere riconosciuta come diritto. Seguono almeno due implicazioni, che la Weil non assume direttamente ma che ci appaiono implicite nella sua prospettiva:

i) il *right of nature* hobbesiano, come libertà *da*, ha bisogno di essere non tanto riconosciuto ma effettivamente garantito; è per questo che gli uomini si legano in un contratto sociale;

ii) nella sua sovranità assoluta, l'individuo resta non completamente *autosufficiente*: se non si stringe con altri (almeno) una relazione di reciproco riconoscimento è la sua stessa sopravvivenza che mette a rischio¹¹⁶.

Pertanto, anche ammettendo un modello antropologico *à la* Hobbes, s'intravede un'ineliminabile fragilità nella pretesa assolutezza sia dell'individuo in sé, come monade sovrana, sia del diritto (inteso qui come pretesa di libertà negativa) che a questi si connatura. Come a dire che, proprio assumendo la precedenza del

¹¹⁵ G. GAETA, *Il radicamento della politica*, cit., p. 283.

¹¹⁶ Si viene così a creare, precisa Tommaso Greco, "un meccanismo vizioso, in base al quale si affermano diritti per difendersi dal potere, ma si ha bisogno del potere per rendere effettivi i diritti; una spirale senza fine nella quale il minimo che possa capitare è che i diritti rimangano sulla carta generando rabbia e frustrazione, mentre i poteri che essi hanno richiamato fanno pesare sempre più la loro presenza ingombrante", T. GRECO, *Prima il dovere. Una critica alla filosofia dei diritti*, cit., p. 12.

diritto rispetto al dovere, siamo costretti ad ammettere che restiamo sempre mancanti e dipendenti da qualcosa di esterno; qualcosa, se non altro, come una forza istituzionale che protegga l'autonomia del soggetto rivestendola di giuridicità.

Abbiamo così articolato il primo blocco di argomenti che la filosofa oppone alla supremazia dei diritti. Il concetto di absolutezza del diritto e del soggetto di diritto (come individuo) sono tra loro legati e costituiscono dei meri postulati. La prima tesi de *L'enracinement* è che i diritti non possono essere fondati su se stessi; pretendere di fondarli su una supposta 'natura' del soggetto porta, peraltro, in una direzione opposta a quella del paradigma individualista, se è vero che la natura dell'uomo è strutturata secondo la logica della relazione, più che dell'auto-nomia¹¹⁷. Inoltre, "l'adempimento effettivo di un diritto – si legge in apertura alla *Prima radice* – non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono, nei suoi confronti, obbligati a qualcosa"¹¹⁸. Infatti, la titolarità dei diritti è conferita da un soggetto istituzionale che, oltre a darne riconoscimento formale, si fa garante della loro attuazione, e può farlo in quanto (legittimo) depositario di un potere coercitivo. È qui che la Weil dei primi scritti vedeva annidarsi quel connubio indissolubile e pericoloso tra diritto e forza: il primo conferirebbe veste giuridica alla seconda e questa, sotto la maschera della legge, può facilmente prendere le vesti del diritto allo scopo di legittimarsi¹¹⁹.

In conclusione, l'Autrice ritiene la nozione di diritto – così come accreditata dall'antropologia individualista – infondata e contraddittoria: infondata, perché nessun diritto è efficace se la sua titolarità non è attribuita da un terzo, riconosciuta o comunque fatta valere da chi la forza per farlo; e, di conseguenza, contraddittoria, perché, pur basata sulla contingenza della forza, pretende nondimeno di affermarsi come assoluta, sottratta a qualsiasi relazione.

La problematizzazione dei diritti diventa in ultima analisi il luogo in cui ripensare il legame tra diritto, giustizia e forza. Per fare ulteriore chiarezza sul modo

¹¹⁷ Sul nesso logico tra il concetto di diritti individuali e antropologia atomistica e sull'insufficienza del linguaggio dei diritti rispetto all'etica e a una plausibile teoria della giustizia, si veda l'importante saggio di E. H. WOLGAST, *La grammatica della giustizia*, Roma, 1991, pp. 33-53, saggio che propone una fondazione in negativo del concetto di giustizia sulla quale ci si soffermerà nelle Conclusioni.

¹¹⁸ S. WEIL, *La prima radice*, cit. 13.

¹¹⁹ La 'prima' Weil, invero, scommette sull'opposizione tra diritto e forza; negli scritti giovanili, in particolare in *Un'antinomia del diritto* [*D'une antinomie du droit*], l'Autrice afferma che il diritto "non può essere di fatto ma è contrario una regola con cui si giudica un fatto", S. WEIL, *Un'antinomia del diritto* in S. WEIL, *Primi scritti filosofici*, cit., p. 215.

in cui i termini ‘diritto’, ‘diritti’, ‘forza’, ‘giustizia’ si coniugano tra loro, è necessario spostarsi su un diverso ma connesso versante del quadro antropologico-giuridico in discussione: dalla critica al modello individualistico alla critica al modello della ‘persona’.

2.2 Antropologia della persona, antropologia del prossimo

“La nozione di diritto trascina naturalmente dietro di sé (...) la nozione di persona, perché il diritto è relativo alle cose personali”¹²⁰: nelle pagine di *La persona e il sacro* Simone Weil rivolge una critica serrata all’apparato linguistico e concettuale proprio dell’esistenzialismo religioso, in particolare del personalismo, nelle varianti riconducibili a Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Nicolas Berdjajev¹²¹. Gli argomenti della Weil evidenziano come la nozione di persona, legata com’è a quella di diritto, trovi il suo fondamento ultimo nella forza e in questo modo resti fondamentalmente aliena dalla giustizia¹²²; il personalismo appare così strettamente legato proprio al pensiero giuridico di matrice illuministica in alternativa al quale pretendeva invece di affermarsi, come fosse ‘l’altra faccia della medaglia’ dell’individualismo.

La filosofa parigina utilizza l’etimologia delle parole per chiarire la loro portata filosofica: ‘persona’ deriva dal greco πρόσωπον che significa ‘maschera’, ‘ruolo’, e nella lingua latina trapassa proprio in questa accezione: ‘travestimento’, ‘apparenza esteriore di qualcuno’¹²³. Ora, nel linguaggio hobbesiano, ‘persona’ è utilizzata come sinonimo di ‘agente’, ‘attore’, in opposizione agli schiavi “sprovvisti

¹²⁰ S. WEIL, *La persona e il sacro*, cit., p. 52.

¹²¹ Il personalismo esprimeva per la Weil quel “linguaggio teologico-politico corrente, di matrice cattolica in particolare, in cui la nozione di trascendenza era associata a quella di potenza e la differenza tra le due realtà, trascendente e immanente, non era affatto pensata in termini di assoluta separatezza”, G. GAETA *Il radicamento della politica*, in S. WEIL, *La prima radice*, cit. p. 283. Il termine ‘personalista’ viene coniato da Charles Renouvier nel 1903; la rivista «Esprit», fondata nel 1932 da Emmanuel Mounier, era l’organo di riferimento. Sul rapporto fra Simone Weil e la filosofia personalista francese cfr. S. FRAISSE, *La personne et les droits de l’homme*, in *Cahiers Simone Weil*, 2, 1984; M. BROU-LAPEYRE, *Le passage de la personne à l’impersonnel*, in F. L’YVONNET, *Simone Weil. Le grand passage*, Paris, 2006. Sul tema della persona e dell’impersonale si veda. DI NICOLA G., P., DANESE, A. (a cura di), *Persona e impersonale. La questione antropologica in Simone Weil*, Soveria Mannelli, 2009.

¹²² Viene sostanzialmente rimessa a tema la contrapposizione tra forza e giustizia che la Weil riprende dalla filosofia classica (cfr. Cap. 1).

¹²³ T. HOBBS, *Leviatano*, Firenze, 1976, cap. XVI, p. 154.

di personalità giuridica”¹²⁴. Dunque, secondo il vocabolario moderno, il termine in questione è strutturalmente connesso a quella forma dell’agire che sostanzia l’esercizio di un diritto, come contraltare positivo del contenuto negativo della libertà come *right to be let alone*¹²⁵. L’esercizio di un diritto si estrinseca infatti nell’esercizio di una potestà, restando in ultima analisi appoggiato alla forza:

La nozione di diritto è legata a quella di divisione, di scambio, di quantità. Ha qualcosa di commerciale. Evoca di per sé il processo, l’arringa. Il diritto non si sostiene che con la forza della rivendicazione; e quando questo tono è adottato la forza non è lontana, è subito dietro, per confermarlo, se no sarebbe ridicolo¹²⁶.

La disposizione di questo legame persona/agente/proprietario si ritrova, di nuovo, nel *Leviatano*:

La persona è allora *attore* e colui che riconosce le sue parole e le sue azioni è Autore; in tale caso l’attore agisce per autorità. Infatti colui che, quando si parla di beni e possesi, è chiamato proprietario, in latino *dominus*, in greco *κύριος*, quando si parla di azioni, è chiamato autore. E come il diritto di possesso è chiamato dominio, così il diritto di fare un’azione è chiamato Autorità. Cosicché per autorità si è sempre inteso un diritto di fare qualche atto, e fatto per autorità, fatto per commissione o con il permesso di chi ha il diritto¹²⁷.

Il diritto esprime in qualche modo un rapporto tra la potenza e l’atto: non lega cioè gli uomini in quanto tali ma il *quantum* che ciascuno può rivendicare dall’altro. È precisamente questa nozione, come forma dell’azione efficace, che la Weil contesta; non in sé per sé, ma per la con-fusione che crea tra il piano della legittimità e il piano della giustizia. Agire sulla base di un diritto significa agire in nome di un titolo opponibile a un’azione di segno contrario; significa, cioè, portare una pretesa e

¹²⁴ Cfr. E. ANDREW, *Simone Weil on the injustice of rights-based doctrine* in *The Review of Politics*, vol. 48, n. 1, winter 1986, p. 62.

¹²⁵ La Weil considera il linguaggio romanistico, che dispone il lessico giuridico moderno, in continuità col linguaggio hobbesiano/illuminista; (“La nozione di diritto ci viene da Roma. (...) I Romani che avevano capito, come Hitler, che la forza ha la pienezza dell’efficacia solo quando è rivestita di alcune idee, impiegavano la nozione di diritto a questo scopo. (...) I Greci non avevano la nozione di diritto. Non avevano parole per esprimerla. Si accontentavano del nome giustizia”, S. WEIL, *Morale e letteratura*, cit., p. 50). Questa continuità indubbiamente semplifica la complessità delle prospettive giuridico-politiche considerate; non di meno tenta di coglierle nella loro essenzialità, comparandole nei loro elementi peculiari.

¹²⁶ S. WEIL, *La persona e il sacro*, cit., p. 49.

¹²⁷ T. HOBBS, *op. cit.*, pp. 156-157.

il potere di rivendicarla contro ogni pretesa opposta. Esercitare un diritto, pertanto, non implica agire *rettamente*. Secondo la nozione originaria, romanistica, il diritto per eccellenza, la proprietà, consisteva nel potere di usare e di abusare¹²⁸. I diritti corrispondono a proprietà personali; non portano alcuna connessione necessaria col bene: “la nozione di diritto – scrive Simone Weil – è infinitamente più remota del bene puro. Essa contiene in sé bene e male; perché il possesso di un diritto implica la possibilità di farne un uso buono o cattivo. Al contrario, il compimento di un obbligo è un bene sempre, ovunque”¹²⁹.

Questa scissione tra azione legittima e azione retta si riflette nella distinzione tra legge e giustizia, distinzione a sua volta sovrapposta dalla Weil a quella tra ‘persona’ e ‘impersonale’. Come mostra la sua etimologia, la parola ‘persona’ implica l’occultamento del vero volto, della autentica dimensione soggettiva; è lo stesso linguaggio corrente a connotarla negativamente, laddove, osserva la Weil, “si esprime un biasimo quando si dice «mette la sua persona davanti a tutto»”¹³⁰. A questa nozione “confusa”¹³¹, alla maschera che ognuno di noi riveste in società e sotto la quale agisce, si rivolge la pretesa uguaglianza sotto la quale la legge si applica. E l’uguaglianza non può essere garanzia di libertà *se* la legge non è intesa secondo il canone del *Politico*, se cioè resta agganciata all’artificio con cui il potere e il collettivo si contrappongono, occultandolo, al soggetto nella sua singolarità, “semplicemente lui, *quest’uomo*”¹³². L’ ‘impersonale’ è il trascendente, inteso letteralmente come ciò che trascende l’agire del soggetto, da cui dipende la sua apparenza sociale e giuridica, la sua *personalità*.

Ma – e questo è il punto che è decisivo comprendere – la trascendenza cui allude la Weil non ha nulla di immateriale; al contrario, è l’uomo “tutto intero. Le braccia, gli occhi, i pensieri, tutto”, ciò che non si può violare “senza infiniti

¹²⁸ S. WEIL, *La persona e il sacro*, cit., p. 49.

¹²⁹ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 13. Ancora si legge, nei *Quaderni*, che « la nozione di diritto si riallaccia alla gravità», quindi al *malheur*, che l’Autrice identifica nella *pesanteur*.

¹³⁰ S. WEIL, *La persona e il sacro*, cit., p. 55. Si vedano anche le parole di apertura del saggio: “«Lei non m’interessa». Queste sono parole che un uomo può rivolgere a un altro uomo senza commettere una crudeltà e ferire la giustizia. «La Sua persona non mi interessa». Queste parole possono trovare posto in una conversazione affettuosa tra amici intimi senza ferire ciò che vi è di più radicalmente ombroso nell’amicizia. Nello stesso modo si dirà senza abbassarsi: «La mia persona non conta», ma non si dirà «Io non conto»”, p. 36.

¹³¹ *Ibidem*, p. 44.

¹³² *Ibidem*, p. 37. C.vo nostro.

scrupoli”¹³³. La natura generale e astratta della norma giuridica e la maschera ‘egualizzante’ della persona si contrappongono strutturalmente all’uomo come singolo: pertanto, se la legge è ciò che (necessariamente) astraе, secondo la forma(lità) della πρόσωπον, la giustizia è ciò che deve andare nella direzione opposta, facendosi carico dell’impersonale:

Ciò che è sacro, ben lungi dall’essere la persona, è ciò che, in un essere umano, è impersonale. Tutto ciò che è impersonale nell’uomo è sacro, e soltanto quello¹³⁴.

Mentre la personalità corrisponde a un potere di gestione, l’impersonale delimita la sfera dell’indisponibile¹³⁵. Il cuore della vera uguaglianza tra gli uomini attiene a quest’ultima dimensione, e non a quella della legge, che soltanto astraendo dalla singolarità di ciascuno fa degli uomini esseri uguali¹³⁶.

Si rileva anche un’inversione dei termini in cui siamo abituati a raffigurarci legge e giustizia: se quest’ultima è nell’iconografia classica rappresentata di solito come una dea bendata, la giustizia weiliana si identifica, all’opposto, nella capacità di vedere e ascoltare, di volgersi al particolare, come verrà esplicitato nel capitolo seguente¹³⁷. Allora, se la legge è lo strumento al servizio dell’autonomia

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 41.

¹³⁵ Cfr. E. ANDREW, *op. cit.*, . 65.

¹³⁶ Come rileva Edward Andrew, il discorso moderno sui diritti è precisamente il linguaggio dell’ineguaglianza riformulato in termini egualitari: la necessità di positivizzare e garantire l’eguaglianza dei diritti implica che questa eguaglianza non si dia in sé per sé. Cfr. *ibidem*, p. 64. Valgano in tal senso anche le osservazioni di Enrico Opocher (benché non si condivida l’accezione ‘irrazionale’ qui utilizzata): “Come il diritto seziona la libertà, mutilandola del suo unitario slancio creatore, così esso «tipicizza» la socialità deformandone l’immagine reale. La società del diritto è, infatti, una mera somma di individui. Il diritto (...) non coglie tutto ciò che, nel mondo sociale, appartiene alla sfera dell’irrazionale: non coglie l’amore, l’amicizia, la carità, l’ambizione, l’umiltà e, insomma, tutto ciò che costituisce l’indistruttibile cemento della vita sociale. O, se in qualche modo lo coglie, ne spegne l’inesprimibile incanto riducendolo ad un confronto puramente razionale tra individuo ed individuo. Perciò la «società» del diritto è una mera somma di individui che si confrontano tra loro in modo tale da permettere ad ognuno di essi di far valere la propria libertà”, E. OPOCHER, *Tre riflessioni sul diritto come valore*, cit., p. 308.

¹³⁷ Il connubio iconografico tra giustizia e benda vuole rinviare alla necessaria imparzialità del giudizio; come rileva Tommaso Greco, questa simbologia affonda le sue radici nel modello antropologico atomistico assunto dalla modernità e che implica, come già visto, la “recisione di consuetudini e di pratiche sociali e giuridiche, le quali poi non erano altro che la proiezione giuridica di legami sociali radicati e ‘radicanti’ che attraversavano la società medievale a tutti i livelli e che rendevano difficile separare i diversi ambiti della vita sociale (economico, giuridico, religioso ecc.)”. In questa prospettiva, che è quella in cui si sviluppa lo Stato come centro di potere assoluto e centralizzante, l’unità fondamentale dell’ordine giuridico-politico si delinea – sostiene Greco – come “soggetto di diritto spogliato delle sue appartenenze, ‘immunizzato’, per dirla con Roberto Esposito;

dell'individuo e della capacità di agire della persona, di che cosa si mette al servizio la giustizia? È necessario dar conto della *pars construens* della critica weiliana alla sovranità dei diritti, e comprendere come si articoli e quali implicazioni abbia il rapporto tra giustizia e impersonale rispetto alla nozione di radicamento.

2.3. L'obbligo eterno

Esiste, dice la Weil, una correlazione tra la capacità di vedere un uomo “tutto intero” e il riconoscimento di un dovere nei suoi confronti: “ognuno di quelli che sono penetrati nella sfera dell'impersonale vi incontra una responsabilità verso tutti gli esseri umani”¹³⁸. Nella *Prima radice*, l'essere umano non è indicato come il destinatario, ma come l'oggetto stesso di questo obbligo¹³⁹. Eterno e incondizionato, l'obbligo presentato nella *Prima radice* costituisce il cuore della proposta filosofico-giuridica di Simone Weil. Quando nelle pagine *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain* il concetto di obbligo viene ripreso, è anticipata una “Professione di fede” in una realtà trascendente che per l'Autrice è evidentemente il Dio cristiano, ma che viene accuratamente formulata in termini filosofici e confessionalmente neutri.

Appartenendo alla dimensione trascendente – quindi del sacro e del bene – l'obbligo eterno si sottrae a qualsiasi condizionamento, e dunque non riguarda “direttamente questo o quell'essere umano determinato”¹⁴⁰. Pertanto, è possibile coglierlo soltanto attraverso l'impersonale di ciascuno; interrogando l'impersonale, si

un soggetto che potesse rappresentare il riferimento esclusivo del nuovo ordine giuridico, fatto di norme ‘generali ed astratte’. Quando «il diritto viene afferrato dalla politica», e non da una politica qualunque ma da una politica che si è fatta Stato, esso non può che pensare gli uomini mediante caratteri appunto generali e astratti, e soprattutto non può che pensarli come uguali, come ben sapeva Thomas Hobbes: ogni trattamento differenziato, che non trovi giustificazione in una previsione normativa, è da allora in poi bollato come ‘particolarismo’ ed ‘arbitrio’, se non come ‘corruzione’ e ‘favoritismo’. È il funzionamento di questo meccanismo, di questo nuovo dispositivo del potere giuridico, che la benda applicata sugli occhi della giustizia viene a garantire”, T. GRECO, *Senza benda né spada. L'immagine weiliana della giustizia*, in S. TARANTINO (a cura di) *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, Roma, 2009. L'Autore rinvia a M. SBRICCOLI, *La benda della giustizia. Iconografia, diritto e leggi penali dal medioevo all'età moderna*, in AA.Vv. *Ordo iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, Milano 2003, p. 58 e all'analisi di P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1995.

¹³⁸ S. WEIL, *La persona e il sacro*, in S. WEIL, *Morale e letteratura*, cit., p. 45.

¹³⁹ “L'oggetto dell'obbligo, nel campo delle cose umane, è sempre l'essere umano in quanto tale”, S. WEIL, *La prima radice*, cit., 14.

¹⁴⁰ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 16. Sulla ‘realtà’ della giustizia in Simone Weil si veda l'analisi di T. GRECO, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, cit., pp. 61-76.

può ascoltare secondo la Weil una voce che chiede gli sia fatto del bene. Mentre espressioni come “ho il diritto di”, “non hai il diritto di” hanno in sé e suscitano un afflato bellicoso, uno spirito oppositivo, l’espressione “non è giusto” ‘suona’ come radicalmente diversa: tocca, in chi ascolta, non la ragione che misura e discerne, ma quella parte di anima capace di im-mediata attenzione.

Questa attenzione si dirige all’uomo intero, espressione che per la Weil coincide con quella di ‘impersonale’: l’oggetto dell’obbligo incondizionato presuppone quella che l’Autrice delinea come l’unica capacità realmente universale, vale a dire l’intima, insopprimibile aspettativa di ricevere il bene e non il male, la capacità di *discriminare* cosa è bene e cosa è male, ciò che è giusto da ciò che è sbagliato¹⁴¹. La Weil avanza un argomento che, a nostro avviso, ‘puntella’ il carattere incontrovertibile e antidogmatico del giusto: anche senza sapere *che cosa* sia giusto, qualsiasi uomo sente e sa che l’ingiusto non *dovrebbe* esistere. Secondo l’Autrice, questa capacità non ha niente a che vedere con quella parte più superficiale dell’anima da cui muove la rivendicazione. Il luogo in cui si realizza il passaggio al bisogno e al corrispondente obbligo eterno esige un doppio processo di spersonalizzazione: se chi è guardato deve essere colto in ciò che in lui vi è di sacro, occorre che chi guarda si svuoti della parte di anima che dice ‘io’, al punto da portare all’estremo la sua facoltà di attenzione. È il passaggio decisivo per comprendere la nozione di amore come rivolto ad un bene che non è mai apprendibile per intero: la filosofia dell’attenzione trova nella concettualizzazione dell’obbligo eterno un tassello fondamentale. In quanto è definito come amore, questo andare verso l’altro può avvenire soltanto tra singoli; l’etica di Simone Weil si configura fino in fondo come un’etica della relazione, escludendo che questa capacità possa essere esercitata da parte o in nome o nei confronti di una collettività¹⁴².

Il riferimento al bene viene quindi articolato in un doppio binario, in cui l’amore di Dio si concretizza come amore per il reale: l’uno è percorribile attraverso il momento estetico, la contemplazione del mondo come ordine che sorpassa ogni

¹⁴¹ “C’è nell’intimo di ogni essere umano, dalla prima infanzia sino alla tomba e nonostante tutta l’esperienza dei crimini commessi, sofferti e osservati, qualcosa che si aspetta invincibilmente che gli si faccia del bene e non del male. È questo, prima di tutto che è sacro in ogni essere umano”, S. WEIL, *La persona e il sacro*, cit., p. 38.

¹⁴² “Il personale è contrapposto all’impersonale, ma vi è passaggio tra l’uno e l’altro. Non vi è passaggio tra il collettivo e l’impersonale. Bisogna prima che una collettività si dissolva in persone distinte perché sia possibile entrare nell’impersonale”, *ibidem*, p. 44.

determinazione; l'altro, invece, passa attraverso il momento etico, cioè l'amore per il prossimo, che è sempre necessariamente *altro* da noi, eppure riconoscibile come *uguale* nella sua aspirazione al bene. Nel sentirci interpellati da questa voce che insaziabilmente ci chiede che gli sia fatto del bene, non si può che porsi davanti all'altro come a un *intero*: non come uno sventurato, ma "in quanto uomo, esattamente tale e quale noi"¹⁴³ e "per il solo fatto che è un essere umano"¹⁴⁴. All'incondizionatezza dell'amore, che in quanto bene sempre si sottrae all'uomo, si può partecipare soltanto rispondendo all'obbligo che chiama in maniera incondizionata e chiede di essere adempiuto nella stessa maniera. E per rivolgersi all'altro incondizionatamente, appunto come intero, occorre volgersi all'impersonale di ciascuno: sottratto ciò che di personale vi è in ogni uomo, resta, secondo l'Autrice, la sola realtà che nel silenzio può gridare la sua necessità come assoluta. Una realtà impersonale, dunque, proprio perché concreta e vulnerabile, difettiva, esposta.

L'obbligo in questione non è esso stesso "fondato su nessuna situazione di fatto, né sulla giurisprudenza, né sui costumi, né sulla struttura sociale, né sui rapporti di forza, né sull'eredità del passato né sul supposto orientamento della storia"¹⁴⁵ e nemmeno su una convenzione che qualsiasi volontà potrebbe modificare¹⁴⁶. È tutt'al più verificabile, perché radicato in quella che la Weil definisce, in modo tutto sommato impreciso, "coscienza universale"¹⁴⁷. Benché lo definisca infondato, l'Autrice ricollega a quest'obbligo un fondamento, che è appunto la fame di bene che ogni uomo porta con sé, poiché "al centro del cuore esiste un'esigenza di bene assoluto, un'esigenza sempre presente"¹⁴⁸. Nella diversità che caratterizza l'essere come singolo, tale esigenza è l'unico segno di uguaglianza.

Pertanto, un'impostazione che metta in primo piano i diritti è, per l'Autrice, irrimediabilmente difettiva nel proteggere ciò che vi è di veramente sacro nell'essere umano: i diritti non toccano ciò che di bene e di male il soggetto si aspetta di ricevere o meno. È un'impostazione difettiva anche perché la nozione di diritto è condizionata, nel senso che l'efficacia di qualsiasi diritto è di per sé subordinata al

¹⁴³ S. WEIL, *Sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, cit., p. 196.

¹⁴⁴ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 14.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 15.

¹⁴⁸ S. WEIL, *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*, cit., p. 56.

fatto che altri si riconoscano obbligati rispetto alla sua soddisfazione; non è perfetta, ma richiede che qualcuno si attivi. Di conseguenza, il diritto, di per sé negoziabile, ha per ciò stesso un carattere ‘muscolare’, è costretto ad appoggiarsi alla forza, in tutte le forme che essa può assumere; e per quanto sia forza che democraticamente prevale, la loro positivizzazione resta sempre agganciata alla contingenza di una convenzione. Alla radice vi è l’antinomia originaria di cui il concetto stesso di diritto nasce segnato, e che viene analizzata nel saggio giovanile *Un’antinomia del diritto*: qui la Weil, riprendendo Spinoza e Rousseau, mostra che se il diritto è essenzialmente potenza, esso non possiede una normatività intrinseca, poiché “la forza non esige niente; fintanto che non è vinta, si impone, dal momento in cui viene vinta, cessa di essere forza”¹⁴⁹.

L’Autrice intuisce l’inevitabile scacco cui va incontro una teoria giuridica che s’imposti sul linguaggio dei diritti o di un linguaggio dei diritti che si pretenda assoluto, ultimativo, fondamentale. Nel sostenere la priorità logica e ontologica dell’obbligo, è vero che la Weil fa riferimento ad una dimensione trascendente, ma questo riferimento, oltre a non scegliere e quindi a non limitarsi ad una confessione religiosa, attinge un senso che è sì religioso – orientato a un Dio che abita ad infinita distanza da questo mondo eppure incarnato – ma che viene chiaramente riformulato in termini concreti: assoluto è l’obbligo perché *sempre* concreto è l’essere umano cui l’amore (implicito) di Dio può rivolgersi¹⁵⁰. Infatti, il dovere verso l’essere umano in quanto tale non si esaurisce in una professione di fede, appunto, o in una dichiarazione di principio; al tempo stesso, è infinitamente più concreto di quei valori della “regione media” come ‘democrazia’, ‘diritto’, ‘persona’¹⁵¹. L’obbligazione assoluta si deve rivolgere alla “concrezione”¹⁵² di bisogni fisici e materiali circonda il bisogno assoluto di bene. Questo passaggio è decisivo per comprendere come la

¹⁴⁹ S. WEIL, *Un’antinomia del diritto*, cit., p. 215. Antinomia che, per la giovane allieva di Alain, colpisce tanto il diritto come titolarità soggettiva quanto il diritto come ordinamento; infatti, anche le leggi in vigore – osserva acutamente Simone Weil – non prescrivono alle azioni di conforma visi, ma si limitano a stabilire una sanzione nel caso in cui questo non accada. Il diritto positivo viene identificato nel saggio come tecnica di controllo sociale.

¹⁵⁰ In questo senso, attraverso il cristianesimo, la filosofia della Weil ci sembra superare definitivamente ogni dualismo. L’incarnazione rende possibile l’amore, l’incarnazione diventa mediazione tra l’uomo e il bene, il segno della sua absolutezza.

¹⁵¹ “Nozioni – spiega l’Autrice – che non hanno il loro posto nel cielo, sono sospese nell’aria, e per questa ragione, sono incapaci di mordere la terra”; per lo stesso motivo, “messe in bocca agli sventurati”, non sono suscettibili “di recar loro alcun bene”, S. WEIL, *La persona e il sacro*, cit., p. 49.

¹⁵² S. WEIL, *Étude pour une déclaration des obligations envers l’être humain* cit., p. 55.

proposta della Weil sia tutt'altro che aliena dalla necessità di positivizzare l'obbligo o farvi discendere diritti. Si tratta di una positività che è incarnazione di un dato, fondante e trascendente, in virtù del quale l'obbligo resta formulabile a livello istituzionale soltanto in maniera più o meno imperfetta; i diritti positivi che discendono da quest'obbligo, se in contraddizione con esso, “nella stessa misura sono colpiti da illegittimità”¹⁵³.

Bisogno assoluto di bene e correlativo obbligo eterno generano un vero e proprio catalogo di necessità vitali e corrispondenti obbligazioni, che la Weil contrappone alla *Déclaration des droits de l'homme e du citoyen*. Proprio perché soggetto a una positivizzazione, la lista è sempre aperta a revisione, si precisa nell'*Étude*: è sempre data la possibilità di precisare il contenuto di questi obblighi e di bilanciarli reciprocamente, secondo le specificità del caso e del contesto. Ma questo per Simone Weil non ne intacca il principio fondante: la loro necessità riposa nella precedenza di un bisogno unico ed eterno. Infatti, “comprendere l'obbligo eterno implica due cose: comprendere il principio e comprendere la sua applicazione”¹⁵⁴. Se, insomma, al principio vi è l'esigenza assoluta, l'applicazione è il fisiologico bilanciamento di questa assolutezza con la contingenza della vita associata. La legge e l'istituzione pubblica traggono per la Weil la loro legittimazione in forza del fatto, e nella misura in cui, attribuiscono espressione ed effettività a questo insieme di necessità soprannaturali, le quali precedono l'ambito del politico.

2.4. La dichiarazione dei doveri verso l'essere umano

Redatto in apertura alla *Prima radice* e ripreso con qualche modifica nell'*Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*, il catalogo comincia con l'immediata traduzione del bisogno di bene, il nutrimento. Alla necessità di formulare in maniera rigorosa i relativi bisogni del corpo e dello spirito, l'Autrice suggerisce di muovere da questa con metodo analogico: “quindi l'elenco degli obblighi verso l'essere umano deve corrispondere all'elenco di quei bisogni

¹⁵³ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 15.

¹⁵⁴ S. WEIL, *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain* in S. WEIL, *Selected Essays 1934-43*, cit., p. 55.

umani che sono vitali, analoghi alla fame”¹⁵⁵. Riscaldamento, sonno, salute, riposo e aria pulita, da una parte, protezione contro la violenza, abitazione, vestiario, igiene e cura in caso di malattia, dall’altra, formano i due elenchi riferibili alla materialità dell’esistenza.

Più interessante, nonché più problematico, risulta l’elenco delle esigenze dello spirito, poiché Simone Weil interpreta anche queste come una traduzione, in via analogica, del bisogno fondamentale di nutrimento¹⁵⁶. Esse sono riconducibili alla necessità di radicamento, indicato tra gli altri bisogni come il più “importante e più misconosciuto”¹⁵⁷, messo al centro dell’intera trattazione della *Prima radice* e ivi contrapposto alla malattia della cultura moderna, lo sradicamento. Sradicamento che la filosofa individua innanzitutto nel lavoro operaio e contadino, senza isolarlo dal piano sociale e politico della Francia a lei contemporanea. Le esigenze dell’anima che precedono e concretizzano il radicamento sono presentate in entrambi gli scritti come coppie di contrari: ordine/libertà, ubbidienza/responsabilità, uguaglianza/gerarchia, onore/punizione, libertà di opinione/verità, sicurezza/rischio, proprietà privata/proprietà collettiva¹⁵⁸.

Il fatto che la Weil articoli questi bisogni in reciproca opposizione merita attenzione proprio con riguardo alla funzione ‘tessitrice’ dell’arte politica, messa in luce nella lettura combinata del *Politico* di Platone. Non è a una mediazione che l’Autrice pensa, ma precisamente alla loro combinazione in equilibrio; ciò a cui il politico deve tendere è il luogo in cui ciascun bisogno, nella sua opposizione con l’altro, non perde nulla in favore del suo contrario. In tema non è il bilanciamento o una cessione ‘in cambio di’, ma un equilibrio dinamico, proprio come al

¹⁵⁵ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 16. “Nessuno – precisa nella stessa pagina la Weil – penserà che sia innocente chi, avendo cibo in abbondanza e trovando sulla soglia della propria casa un essere umano mezzo morto di fame, se ne vada senza dargli aiuto”.

¹⁵⁶ Ma poiché il nutrimento corporale è a sua volta dedotto dalla fame di bene, ecco che questo punto dell’opera sembra dare formulazione al concetto di ‘bene’ fino a questo momento lasciato indefinito. Correttamente, e coerentemente con le sue premesse, la Weil rifiuta qualsiasi definizione di bene, che, chiudendolo nella *corrispondenza* a un nome, ne snaturerebbe la trascendenza. Correttamente, il bene non si definisce, si può soltanto esperire attraverso l’esperienza dell’amore, nel suo doppio movente della fame/attesa e dell’attenzione/consenso. Si comprende da questi scritti meglio che in qualsiasi altro luogo dell’opera weiliana come il bene si possa incarnare nelle forme dell’esistenza.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 49.

¹⁵⁸ Cfr. S. WEIL, *La prima radice*, cit., pp. 19-45. Si riconosce alla Weil più rigore, chiarezza e forza innovativa nell’enunciazione e difesa dei suoi principi che non nella discussione dettagliata della loro traduzione politico-istituzionale. Pertanto, in questa sede, si rinvia per l’esame dei contenuti singoli di queste disposizioni a L. BLECH-LIDOLF, *La critique weilienne de la notion de droit dans son rapport avec la théorie des «besoins de l’âme»*, in *Cahiers Simone Weil*, n. 2, 1984.

“nutrimento” deve essere alternato “l’intervallo fra i pasti”¹⁵⁹. Pertanto, non solo il politico dovrà trovare l’universale nel particolare – cioè tradurre in provvedimenti concreti e puntuali questo obbligo eterno – ma anche non privilegiare nessuna tra le sue diverse e opposte espressioni, per soddisfarle sempre entrambe, in una ricerca continua di equilibrio¹⁶⁰.

Nel rinviare puntualmente l’essenza dell’obbligo ad una serie di esigenze concrete, materiali e non rinviabili, la Weil mostra senso di una trascendenza pienamente cristiana perché incarnata: se l’albero ha radici nel cielo, il nutrimento dei suoi frutti è destinato a chi abita la terra¹⁶¹, senza che si determini mai priorità o autosufficienza dell’ordine spirituale rispetto all’ordine materiale e viceversa.

All’impostazione che qui si è tentato di ricostruire e interpretare potrebbero essere indirizzate almeno due critiche.

Innanzitutto, non sarebbe fuori luogo chiedersi in che cosa differiscano le liste di bisogni messe a tema dalla Weil da un catalogo di diritti, tratto da quelle dichiarazioni di diritti che lei stessa aveva additato come insufficienti nel perseguire lo scopo che si prefiggevano¹⁶². Se questi bisogni potessero essere riformulati in una lista di diritti fondamentali senza perdere di significato, l’intera critica weiliana alla sovranità dei diritti verrebbe a privarsi di senso o apparirebbe “sterile come il problema se è nato prima l’uovo o la gallina”¹⁶³. La preoccupazione immediata di Simone Weil è probabilmente quella di svincolare il fondamento giuridico e, prima ancora etico, dell’ordine sociale dalla scivolosa distinzione tra diritti e meri desideri¹⁶⁴. Non potendosi ravvisare una distinzione teoreticamente fondata tra i due, riposando entrambi sulla forza, è per l’Autrice più opportuno impostare la sua grammatica della giustizia intorno al linguaggio dei doveri. Oltre ad essere contraria al concetto di giustizia in quanto legata alla potenza, quindi alla forza, la nozione di diritto è percorsa da un’ambiguità che la rende concettualmente scivolosa:

¹⁵⁹ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 20.

¹⁶⁰ Si può leggere qui una contraddizione tra questo ruolo che la Weil affida al politico e quanto al contrario dichiara nella Persona e il sacro, dove la risposta al bisogno di bene non può che essere gesto tra singoli. Si può anche discutere se, più plausibilmente, sia assegnare al politico il ruolo di minimizzare il conflitto tra opposte esigenze, laddove il ben-essere impone non di conciliarle ma di soddisfarle alternativamente.

¹⁶¹ Si rinvia alla metafora di S. WEIL, *La persona e il sacro*, cit., p. 60.

¹⁶² S. WEIL, *La persona e il sacro*, cit., p. 38.

¹⁶³ E. ANDREW, *op. cit.*, p. 65.

¹⁶⁴ Vale a dire, “dalle fantasie e dai vizi”, S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 20..

La nozione di diritto viene forse chiarita a partire da questo: Socrate non ha perso niente quando ha bevuto la cicuta; ma «nessuno può volere vivere bene, che non voglia allo stesso tempo vivere» e si può dire in questo senso che ogni uomo ha diritto di vivere. Il diritto sarà così per ciascuno ciò che gli si può togliere senza diminuirlo, ma ciò a cui nessuno può rinunciare senza rinunciare a se stesso¹⁶⁵.

Ecco perché a Simone Weil appare più rigoroso sostituire ad una dichiarazione dei diritti un decalogo di obbligazioni: nel mantenerne fermo il *contenuto*, una lista di obbligazioni, per il fatto stesso che sostituisce alla parola ‘diritto’ la parola ‘obbligo’, conferisce presidio più certo a quello “a cui a cui nessuno può rinunciare senza rinunciare a se stesso”, proprio perché non lo confonde più con “ciò che gli si può togliere senza diminuirlo”. Il tentativo dell’Autrice è di formulare una base più solida per questi bisogni/diritti, orientandone il centro non su un ideale astratto, ma sul *soggetto in quanto essere obbligato*; il che equivale a dire, sul soggetto costitutivamente in relazione. Ad essere in discussione non è quindi l’idea di diritto né di diritti umani, ma una “certa idea di diritto”¹⁶⁶, e precisamente il presupposto antropologico con cui la modernità ha inteso i diritti (umani), e il pregiudizio logico da cui la relativa costruzione risulta conseguentemente viziata. Sono precisamente i diritti a *richiedere* di essere fondati, l’obbligo, no; mentre avere un diritto significa poterlo rivendicare, la titolarità di un obbligo è perfetta, non richiede nulla di esterno a se stessa. Sta in questo l’antinomia che si evidenzia nella proclamata supremazia dei diritti. Ed è nelle secche di questa antinomia, del resto, che tanto all’interno del diritto positivo quanto all’interno del diritto naturale si vedono arenarsi i tentativi di *fondare* i diritti umani¹⁶⁷.

¹⁶⁵ S. WEIL, *Un’antinomia del diritto*, cit., p. 217.

¹⁶⁹ R. FULCO, *Diritto e diritti umani in Simone Weil*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 12 (2010) [inserito il 12 agosto 2010], disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>, [39 KB], ISSN 1128-5478. Rita Fulco rileva che la critica weiliana ai diritti non deve essere interpretata come diretta al contenuto dei diritti (umani); più radicalmente, ad essere messo in discussione dalla filosofa parigina è il “linguaggio usato, l’impianto generale o la forma giuridica assunta” dai diritti stessi. La lettura è condivisa da T. GRECO, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, cit.; E.O. SPRINGSTED, *Droits et obligations*, in *Cahiers Simone Weil. Travail et enracinement*, Tome IX, n. 4, dec. 1986; E. J. DOERING, *Déclarations des droits et des devoirs. Problèmes contemporains à la lumière de Simone Weil*, in *Cahiers Simone Weil. «L’Enracinement» I. Démocratie, obligation, raison*, tome XXVI, n. 3, Sept. 2003.

¹⁶⁷ Come mette in luce Rita Fulco, il problema è che “Se, infatti, fosse al sistema giuridico in sé o alla forza che venissero interamente deputate la difesa e l’affermazione del diritto umano, cioè la sua stessa

Ciò che la Weil rigetta, dunque, è il punto di partenza antropologico della concezione individualistica, muovendosi in una direzione che, anche se non direttamente espressa, corrisponde alla concezione classica dell'ἄνθρωπος, di “una soggettività depotenziata e decentrata, opposta a quella autonoma e autocentrata della tradizione cartesiana”¹⁶⁸. Nel decostruire il linguaggio dei diritti, l'Autrice intende restituire spazio a una visione politica alternativa, centrata sul limite e sulla relazione, e dunque in grado di restare autosufficiente sia rispetto a un vivere sociale di matrice contrattualistica, sia rispetto alla connessa potenza accentratrice e astratta dello Stato¹⁶⁹.

Certamente la Weil inserisce nell'idea di soggetto obbligato un elemento assimilabile a una ‘proprietà’ naturale e universale – la capacità di sentire e quindi di desiderare il bene. Ma questa capacità, oltre che empiricamente osservabile, resta continuamente evidenziata quantomeno dalla nostra struttura relazionale, dalla prossimità di qualcuno che può in ogni momento dirci “«Ho avuto fame e tu non mi hai dato da mangiare»”¹⁷⁰; mentre, comunque, “un uomo che fosse solo nell'universo, non avrebbe alcun diritto, ma avrebbe degli obblighi”¹⁷¹.

Ci si potrebbe chiedere, infine, se per Simone Weil la giustizia resti unicamente affidata alla carità¹⁷², con il rischio che il depotenziamento della legge lasci l'adempimento dei doveri all'arbitrio di ciascuno. In realtà, nell'*Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*, la filosofa si rivolge espressamente all'istituzione statale, al potere legittimo, come i primi ad essere soggetti all' “obbligo eterno”. Lungi dal ridursi ad una mera dichiarazione di intenti (o a una “professione di fede”¹⁷³), le sue pagine si indirizzano proprio ai centri che detengono il monopolio della forza istituzionale, affinché quella stessa forza sia

possibilità di esistenza e vigenza, si ricadrebbe da un lato nel cortocircuito tra diritto e forza”, R. FULCO, *Diritto e diritti umani in Simone Weil*, cit.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ A prescindere dalle sue derive totalitarie, la Weil attribuisce allo Stato una responsabilità precisa nello sradicamento sociale: quella di “aver soppresso tutti i legami che, al di fuori della vita pubblica, potevano orientare il sentimento di fedeltà”, S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 116.

¹⁷⁰ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 15.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 13.

¹⁷² Per Simone Weil la giustizia doveva risolversi proprio in un'equazione con la carità. Per un'analisi accurata sul punto, anche in riferimento al dibattito giusfilosofico più recente, si veda T. GRECO, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, cit., pp. 101 e ss.

¹⁷³ È il titolo che porta la prima parte dell'*Étude*, la parte che precede la trattazione dei singoli obblighi e tratta la natura trascendente dell'obbligo eterno e del correlativo bisogno di bene.

utilizzata per dare positività giuridica ed effettività ai doveri fondamentali verso l'essere umano¹⁷⁴. Come si illustrerà *infra*, la giustizia weiliana, lungi dal restare confinata in uno spazio separato e ideale, impreciso e dunque contestabile, è la risposta quotidiana, immediata, improcrastinabile che caratterizza il gesto del Buon Samaritano. Al tempo stesso, però, corrisponde a un'attitudine sostanzialmente *innaturale*¹⁷⁵, perché spalancare la vista “a quel poco di carne inerte e nuda sul ciglio di una strada”¹⁷⁶ è una capacità che si può acquisire ed esercitare soltanto al prezzo di una rinuncia a sé. La via indicata da Simone Weil è quella di una ‘decreazione’¹⁷⁷ creativa: uscire da sé per assumere il punto di vista dell'altro – concludiamo dalle sue pagine – è l'unico presupposto per portare la giustizia in questo mondo.

L'azione diretta a fare il bene non viene costruita in termini dogmatici o escatologici, ma come movimento incondizionato verso l'altro, essendo Dio sempre soltanto mediato dall'incarnazione nel prossimo, che ha fame e chiede di essere nutrito. Il senso della proposta di Simone Weil è di reimpostare la logica della libertà individuale in un senso relazionale, che dalla difesa dei *propri* diritti vada ad incardinarsi sulla responsabilità, sul dovere di risposta verso i bisogni degli *altri*; in questa prospettiva è la stessa idea di giustizia a uscire radicalmente ridefinita. Come osserva Tommaso Greco, la prospettiva della filosofa parigina ha il merito di “ribadire il nesso che i diritti intrattengono con l'esistenza dei doveri, e quindi di ricordare il tributo di onore che il linguaggio e la logica dei diritti devono portare al linguaggio e alla logica dei doveri”¹⁷⁸. E di mostrare, di conseguenza, come “la nozione di obbligo (...) rende immuni dall'ingenua illusione di chi crede che la giustizia sia di questa terra, ma nello stesso tempo impegna ciascuno a realizzarla”¹⁷⁹.

Per quanto possa apparire facilmente fraintendibile, la critica ai diritti è quindi suscettibile di sviluppare direzioni di ricerca pienamente coniugabili

¹⁷⁴ Nella *Prima radice* sono formulate precise anche se non sistematiche indicazioni su come convertire gli obblighi fondamentali in leggi positive, tra cui la responsabilità dei direttori di fabbrica per insufficienza dei programmi educativi rivolti agli operai, la previsione di programmi governativi di mobilità dei giovani lavoratori, educazione pubblica obbligatoria, proibizione delle serrate ma non degli scioperi.

¹⁷⁵ Cfr. T. GRECO, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, cit., p. 79.

¹⁷⁶ S. WEIL, *Attesa di Dio*, cit., p. 111.

¹⁷⁷ La decreazione come rinuncia creatrice alla forza che in noi dice «io» è un concetto teologico strutturante nel pensiero di Simone Weil, di cui tuttavia non si può dare conto in sede di questa analisi.

¹⁷⁸ T. GRECO, *Prima il dovere. Una critica alla filosofia dei diritti*, cit., p. 2.

¹⁷⁹ T. GRECO, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, cit., p. 153.

nell'ambito delle attuali democrazie liberali, come si mostrerà nel prossimo capitolo. La prospettiva religiosa che muove l'ultima Weil non mette in ombra l'importanza di una legislazione 'laica'¹⁸⁰ e puntuale: questa è anzi indispensabile per caratterizzare l'eternità dell'obbligo in un 'qui' e 'ora'.

Conclusioni: per un'etica della cura

A partire dall'*action travailieuse*, abbiamo visto il motivo dell'attenzione costituirsi, prima, come base per una filosofia estetica e, poi, come base per una filosofia morale. Nelle pagine seguenti cercheremo di delineare su questa base una possibile filosofia della giustizia e del diritto. A tenere insieme i tre livelli del discorso è il concetto di 'amore', che si declina e si sdoppia nel rapporto tra l'uomo e il mondo e nel rapporto tra l'uomo e l'altro, presupponendo in entrambi i casi un atto decreativo, di rinuncia all' 'io' per lasciare esistere qualcosa che è fuori di sé. Ci sembra importante escludere che il pensiero weiliano sia in tal senso nichilista; a nostro avviso, l'impianto non-dualistico del suo pensiero è di per sé sufficiente a escludere questa interpretazione. *A fortiori*, ogni dubbio in proposito ci sembra debba escludersi in radice proprio a partire da una corretta interpretazione del concetto di decreazione, alla luce dell'obbligo eterno che lo sorregge.

L'atto decreativo, in primo luogo, non è un annullamento del nostro essere, un atto di indifferenziazione. Il repertorio concettuale offerto dai *Quaderni* chiarisce che la Weil si riferisce a un atto di difficile, preciso, discernimento tra l'illusorio e il concreto, tra la sovrastruttura che inevitabilmente il sé si costruisce intorno e il vuoto costitutivo, che separa soggetto e oggetto, e che con meccanismo sostitutivo l'uomo cerca naturalmente di riempire. Decrearsi è, innanzitutto, guardarsi: il primo atto di attenzione – di amore – si direziona verso se stessi. Soltanto a questo punto è possibile volgere lo sguardo verso l'altro, ed è qui che la rinuncia diventa creativa, perfezionandosi il consenso all'essere. Per la filosofa parigina, la rinuncia a sé non è quindi un atto né di disdegno verso di sé, né tantomeno verso il mondo; è, invero, l'atto necessario per incontrare il mondo. Ne è prova l'itinerario che la porta a elaborare la sua tesi: rinunciando al pensiero puro, o meglio, scegliendo di sottoporre

¹⁸⁰ Sulle diverse accezioni di un'azione politica 'laica'/'laicista' si veda F. MACIOCE, *Una filosofia della laicità*, Torino, 2007.

il pensiero puro al banco di prova ‘impuro’ della realtà, Simone Weil mette in pratica la sua stessa filosofia degli scritti giovanili, andando a sperimentare il lavoro col suo corpo. Il pensiero deve incontrare l’ostacolo, l’atto realmente creativo è quello che si situa nella sintesi fra teoria e prassi. In fabbrica, l’Autrice esperisce un tipo di abdicazione di sé che la conduce, evidentemente, a un bivio: dall’inferno della fabbrica, può uscire soltanto la maledizione o la grazia. Rifiutando fino in fondo ogni soluzione nichilista, la Weil sceglie la via della grazia, sceglie di accogliere il dolore, la miseria, la schiavitù e la sofferenza, attraverso un atto di rinuncia a ciò che dice ‘io’ dalla valenza irrimediabilmente positiva, creativa; che possiamo leggere anche come “un modo di «consentire» che non equivale ad «approvare», ma a inibire ogni tendenza o a rimuovere, o a reagire in modo inutilmente distruttivo”¹⁸¹. Un atto di accoglienza che si attua nelle forme dell’obbedienza attiva e dell’attesa creativa.

L’itinerario mistico intrapreso a seguito dell’anno in officina culmina negli scritti qui esaminati, nei quali la dottrina della decreazione viene portata a compimento: l’incontro con il reale può avvenire soltanto nel e attraverso l’altro. La dottrina dell’incarnazione è perfettamente applicata, e diventa l’architrave sulla quale si dispongono giustizia e conoscenza, società e politica: chi è incarnato è strutturalmente in relazione, vulnerabile, bisognoso. A sua volta, egli è obbligato verso l’altro da sé, proprio in virtù di una prossimità e di un’uguaglianza sostanziale – l’uguaglianza che si coglie, ancora una volta, attraverso un atto decreativo, che spoglia (nel senso di *trascendere*) il prossimo delle sue azioni, delle sue proprietà, dei suoi stessi diritti, per guardarlo tutto un intero, “braccia, occhi, pensieri, tutto”¹⁸². Il suo ‘impersonale’.

L’*ἔθος* weiliano è fondato sull’altro: ha la struttura della relazione, quella da uomo a uomo, e in tal senso non ci sembra possa essere definito in altro modo che come un’*etica della cura*. Di più: questa struttura appare a fondamento tanto della sfera politica, nella sua funzione educativa, quanto di quella giuridica, come si preciserà tra poco; e tale, perciò, da rinsaldare il legame “tra il regno della morale e quello della politica, tra la grammatica del bene e quella della giustizia”¹⁸³.

¹⁸¹ R. DE MONTICELLI, *L’ordine del cuore*, cit., p. 280.

¹⁸² S. WEIL, *La persona e il sacro*, cit., p. 12.

¹⁸³ E. H. WOLGAST, *La grammatica della giustizia*, cit., p. 32.

CAPITOLO QUARTO

FILOSOFIA DELL'ATTENZIONE: APPLICAZIONI E SVILUPPI NELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO CONTEMPORANEA

There is something so ambiguous and suggestive about the word love, something that speaks to memory and to hope, that even the lowest intelligence and the coldest heart still feel something of the glimmer of this word. The cleverest woman and the most vulgar man recall the relatively least selfish moments of their whole life, even if Eros has taken only a low flight with them. (F. Nietzsche)

Premessa

Nelle pagine che seguono si intende dare alle riflessioni fin qui svolte un'apertura critica e comparativa rispetto al dibattito giusfilosofico contemporaneo. In particolare, si metterà a fuoco la filosofia dell'attenzione – così come emersa attraverso l'ontologia del lavoro e l'antropologia weiliana – a partire dalla priorità del concetto di *dovere* rispetto a quello di *diritto* e dalla concezione di *giustizia* che scaturisce da queste premesse. La supremazia dei doveri, richiamandosi ai riferimenti concettuali dell'etica della cura, sembra idonea a riformulare il paradigma giustizia in termini weilianamente più concreti; il che equivale a dire, a nostro avviso, meno 'normocentrici' e *case-oriented*¹.

Si cercherà di comprendere se e in che misura il linguaggio di Simone Weil sia formulabile nei termini del *capability approach* proposto da Martha Nussbaum, verificando sotto quali profili l'elenco delle capacità formulato dalla filosofa americana come base per una teoria della giustizia sia accostabile a quello dei bisogni tratteggiato dalla filosofa parigina². Successivamente, si metteranno in

¹ Il collegamento tra il pensiero di Simone Weil e la ricerca in ambito filosofico-politico emersa negli ultimi 30 anni come 'etica della cura' è stato evidenziato in particolare da T. GRECO, *La bilancia e la croce*, cit. Sul tema si veda anche S. RUDDICK, *Maternal thinking. Towards a politics of peace*, Boston, 1989, N. NODDINGS, *The maternal factor*, Berkeley, 2010, A. ZIELINSKI, *L'éthique du care. Une nouvelle façon de prendre soin*, in *Études*, 2010, S. HAEGERT, *The ethics of self*, in *Nursing ethics*, 2004.

² In corso di pubblicazione, si veda la comparazione proposta da S. BOURGAULT, *Simone Weil, needs and the capability approach*, paper presentato al American Weil Society XXXII Colloquy, "The drama of grace in the gravity of contemporary society", University of Notre Dame in South Bend, Indiana, March 22-25, 2012.

dialogo le due filosofe sul fronte specifico della nozione di giustizia e, più in generale, di una prospettiva giuridica inclusiva del discorso emotivo ed empatico, idonea, secondo noi, a superare la discrasia weiliana tra diritto e giustizia³.

1. Il capability approach

1.1. La 'filosofia dei bisogni'

Quello che è stato definito il testamento spirituale di Simone Weil, raccolto negli ultimi scritti *La prima radice*, *La persona e il sacro* e l' *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*, rappresenta il punto del suo itinerario che più seriamente prende in considerazione il ruolo del diritto, in una chiave di politica ma anche di teoria del diritto stesso. Il presupposto è che le esigenze della giustizia e le rivendicazioni della legge siano espressione di due opposti principi, l'amore nel primo caso, la forza dall'altro. Proprio a partire dai punti in cui si articola la critica della Weil, è possibile secondo noi attingere elementi utili per superare l'opposizione e l'incommensurabilità tra i due termini.

Nel suo 'testamento', Simone Weil sostiene innanzitutto la precedenza logica e ontologica del concetto di dovere su quello di diritto: complementare all'obbligo verso l'essere umano, non è il diritto ma il bisogno, ed è unicamente per questa via che il diritto resta compatibile con la giustizia⁴. La via esplicativa che l'Autrice intraprende è quella di un'elencazione dei bisogni dell'essere umano, divisi in coppie di contrari, riguardanti il corpo e l'anima. La fondamentale istanza di radicamento

³ S'intende compiere, in altre parole, un'operazione metodologica affine al programma speculativo della stessa Weil: un discorso per analogia. La ricerca di uguaglianze di rapporti è per la filosofa parigina uno strumento di conoscenza privilegiato rispetto, per esempio, alla deduzione; un metodo capace di introdurre nel ragionamento la dimensione del pratico, senza pretendere di passare dal concreto all'astratto o viceversa: "il tuo punto di vista sulle analogie, le corrispondenze, ecc. [...] conciliazione dell'intuizione immediata e del ragionamento=*leggere* una cosa in un'altra. Es. cartoni traforati e disegno sulla stoffa. Metodo universale di 'lettura'?", S. WEIL, *Quaderni*, I, cit., p. 119. Per un'analisi dell'analogia in Simone Weil si veda R. CHENAVIER, «*Ma solution si j'avais pu...l'analogie*», ou *l'analectique entrevue*, in *Cahiers du Groupe de Recherche sur la Philosophie et le Langage*, 13, 1991; M. DURST, *L'approccio epistemologico in Simone Weil*, in G. INVITTO, cit.

⁴ Ne segue che la riflessione su un'etica del dovere/bisogno, così come illuminata dalle istanze di ricerca della *ethics of care*, è evidentemente in stretto collegamento con il problema di fondare una teoria della giustizia; benché inscindibili, i due profili saranno per quanto possibile esaminati come due questioni collegate, in parte pregiudiziali, ma distinte.

che l'uomo non può sopprimere dentro di sé fa della giustizia stessa qualcosa di essenzialmente collegato ai suoi bisogni essenziali.

In tal senso, l'impostazione weiliana si rilegge nelle posizioni di alcuni studiosi di filosofia politica che, intorno alla metà degli anni '70, hanno avviato una riflessione sulle nozioni di povertà, sviluppo e giustizia proprio a partire dal concetto di 'bisogno', come prioritario rispetto a quello di 'diritto'. La *basic needs theory* viene compiutamente formulata negli anni '80, nell'ambito degli studi legati all'economia dello sviluppo (c.d. *basic need development strategy*), da parte degli economisti Paul Streeten e Francis Stewart⁵. Con questa teoria si è riabilitato non tanto il concetto di bisogno in sé, ma la posizione pregiudiziale della soddisfazione dei bisogni primari nel quadro della crescita economica. Se le teorie tradizionali l'avevano collocata a valle, i teorici dei *needs* la mettono in primo piano: è attraverso il soddisfacimento dei bisogni umani, cioè, che secondo Streeten e Stewart si può pensare di misurare e favorire la crescita economica, laddove non necessariamente quest'ultima garantisce il soddisfacimento dei bisogni. Naturalmente, questo implica il riferimento ad uno standard di crescita più ampio di quello indicato dagli indicatori economici tradizionali (nelle sue varianti di PIL e PNL) e la distinzione tra il concetto di crescita economica e di sviluppo, pensando la prima come subordinata alla seconda e non viceversa. La tesi è che l'innalzamento delle condizioni minime di salute, istruzione e nutrimento sia fattore che incrementa la produzione aggregata⁶. Alla logica del consumo, i *basic needs theorists* sostituiscono quella di uno standard minimo di condizioni di vita, che la Conferenza Mondiale sull'Occupazione del giugno 1975 formula traducendo quasi alla lettera l'*Étude* di Simone Weil: cibo abitazione, vestiario, ma anche servizi pubblici essenziali quali la disponibilità di acqua potabile, l'igiene pubblica, i trasporti, le cure mediche, l'istruzione, oltre che

⁵ Per una bibliografia essenziale dei due Autori: P. STREETEN, *The frontiers of development studies*, London, 1972; ID. (edited by), *Thinking about development*, Cambridge, 1995; F. STEWART, *Basic need strategies, human rights and right to development*, in *Human rights quarterly*, vol. 11, n. 3, 1989; ID., *Adjustment with a human face*, Oxford, 1987.

⁶ Le teorie della crescita tradizionali consideravano il soddisfacimento dei bisogni fondamentali degli individui come conseguenza del processo di crescita economico. Ad essere contestata è in realtà la visione riduttiva della qualità della vita misurata su indici puramente economici, assumendo la massimizzazione del prodotto nazionale pro capite come meta sociale.

un impegno adeguatamente remunerato per chiunque voglia lavorare, sostituiscono e precedono la nozione di reddito minimo⁷.

L'impostazione della *basic needs theory* è stata ridiscussa tanto in sede economica che in ambito filosofico, e le critiche più rilevanti provengono dal lavoro di Amartya Sen, per l'impostazione economica, e da quello di Martha Nussbaum, per l'impianto filosofico. Sotto questo profilo, è comune riferirsi al lavoro di Nussbaum e Sen in modo unitario, anche se – va da sé – per premesse, metodologie e obiettivi i due approcci hanno natura differente; trattandosi qui di verificare i fondamenti della filosofia weiliana, ci si riferirà soprattutto alla teoria di Martha Nussbaum. L'obiezione fondamentale che entrambi gli studiosi oppongono alla centralità dei *needs* è che il parametro della soddisfazione dei bisogni fondamentali non sia né sufficientemente esplicativo né compiutamente rigoroso nel definire e misurare lo sviluppo economico di un paese. Tanto dal punto di vista economico, quanto dal punto di vista filosofico, a Sen e a Nussbaum appare più fondato adottare come indice di riferimento l'insieme delle *capacità* soggettive minime⁸.

Senza entrare specificamente nel merito del dibattito (che, soprattutto in ambito nord americano, ancora divide teorici dell'economia e della politica), è sufficiente rilevare come il cuore della critica di Sen e Nussbaum stia nel peso eccessivo che la *theory of needs* attribuirebbe ai beni materiali (c.d. *commodity fetishism*) e nella scarsa attenzione che invece attribuisce a quello che i soggetti effettivamente sono capaci di *essere e fare* a partire dal possesso dei beni stessi⁹. Il

⁷ International Labour Organization, *Employment, Growth and Basic Needs. A One-World Problem*. Geneva, ILO, 1976. International Labour Organization Meeting Basic Needs. Strategies for eradicating mass poverty and unemployment, Geneva, ILO, 1977.

⁸ In effetti, il concetto di 'capacità' e 'funzionamento' (delle stesse) viene introdotto da Amartya Sen, nell'ambito dei suoi studi economici sullo sviluppo; si veda in particolare A. SEN, *La disuguaglianza. Un riesame critico*, Bologna, 1994. Viene ripreso da Martha Nussbaum dopo un periodo di collaborazione con l'economista indiano presso il World Institute for Development Economic Research, nel 1986. La filosofa statunitense approfondisce e sistematizza le teorie di Sen in una serie di conferenze, dibattiti pubblici e articoli che compaiono tra il 1988 e il 1992. Si ricordino tra questi M. C. NUSSBAUM, *Nature, functioning and capability: Aristotle on political distribution*, *Oxford studies in Ancient Philosophy*, 1988; EAD., *Non-relative virtues: an Aristotelian approach*, in *Midwest studies in Philosophy*, 1988; EAD., *Aristotelian social democracy*, in *Liberalism and the good*, New York and London, 1990; EAD., *Human capabilities, female human beings*, paper presented at the WIDER Conference on "Human capabilities: women, men and equality", Helsinki, Mimeo, Brown University, August, 1991; EAD., *Human functioning and social justice: in defense of Aristotelian essentialism*, in *Political theory*, 1992.

⁹ In particolare, Sen rileva che il *basic needs approach* mancherebbe di provvedere un'adeguata giustificazione della priorità dell'*appeal to need*, non specificando se esso sia riducibile a una soddisfazione materiale (e se così fosse ricadrebbe nella teoria utilitaristica) o a una utilità rilevante

capability approach propone una rilettura della qualità della vita secondo uno spettro che contempla la soddisfazione delle necessità immediate e materiali come sufficiente per il benessere individuale, evitando di trasformare le *commodities* da mezzi a fini, come del resto fanno già i modelli economici tradizionali.

Si esaminerà qui il punto di vista sull'approccio alle capacità come teorizzato da Martha Nussbaum, circoscrivendolo quindi a una riflessione sul possibile fondamento di una teoria della giustizia e dei relativi fondamenti costituzionali.

1.2. Il fondamento filosofico della teoria delle capacità

Analizzare il modello delle capacità in relazione alla teoria della giustizia chiarisce invero la portata squisitamente filosofica del problema che ne sta alla base. I modelli economici, esplicativi o predittivi che siano, funzionano sono infatti se 'tarati' su una determinata teoria *normativa* del fine sociale corretto¹⁰: i modelli classici, per esempio, sono stati costruiti sull'idea di massimizzazione della ricchezza o, più in generale, dell'utilità. A ben vedere, la stessa definizione di 'utilità' non è di per sé definibile o spiegabile se non attraverso modalità argomentativo-filosofiche¹¹. La natura filosofica dell'interrogativo di partenza appare dunque ineliminabile rispetto a qualsiasi indagine di tipo economico; ed è anche per questo che si dà spazio qui alla voce della filosofa statunitense, mettendo tra parentesi i risvolti economici di cui si è occupato Amartya Sen.

La critica che viene rivolta all'approccio basato sul rapporto utilità/beni materiali si articola in quattro punti, riassumibili nei termini che seguono:

sul piano meramente mentale e soggettivo (e se così commetterebbe la riduzione del *welfarism* che assegna rilevanza morale alla sola soddisfazione di condizioni materiali). Inoltre, l'approccio sembra riferirsi in modo esclusivo a una visione passiva dell'essere umano, senza ampliare i suoi bisogni alla sua sfera di *moral agency*; autonomia che, al contrario, l'approccio basato sulle capacità e sul relativo funzionamento metterebbe alla base della sua nozione di giustizia. Per una ricognizione dettagliata dei termini del confronto, si veda: D. A. CROCKER, *Functioning and capability: the foundations of Sen's and Nussbaum's development ethic*, in *Political theory*, vol. 20, n. 4, Nov. 1992, p. 587; e anche <http://www.unhistory.org/briefing/8HumDev.pdf>

¹⁰ E questo sembrerebbe dimostrare non soltanto che essi non possono predeterminare in alcun modo la decisione politica, ma anche che sono essi stessi condizionati da assunzioni di natura non economica.

¹¹ Precisamente, l'utilità si costituisce come *un* criterio per la distribuzione delle risorse e non può per ciò stesso soddisfare esaustivamente la valutazione dei beni: non tutti i beni sono definibili come risorse e non tutti sono valutabili esclusivamente in termini di utilità (ad esempio la libertà).

- i beni materiali non possono essere considerati beni in se stessi, ma soltanto in relazione a quello che rappresentano per gli esseri umani che ne dispongono¹².
- L'utilità è un parametro di misurazione dello sviluppo non isolabile, non valevole cioè di per sé, perché funzione delle necessità e capacità di ciascuno. L'utilità di un bene materiale è soggetta a variare perché diverse sono le necessità di ciascuno: una donna incinta, per esempio, non ha lo stesso fabbisogno di cibo che aveva prima di concepire il suo bambino. Il concetto di funzionamento resta dunque prioritario rispetto a quello di soddisfazione di un bisogno. Peraltro, non vi è relazione biunivoca tra i due aspetti, perché lo stesso funzionamento può essere realizzato attraverso beni diversi o differenti proporzioni degli stessi.
- Le stesse considerazioni valgono a livello macrosociale: è intuitivo che il bisogno di riscaldamento, per esempio, non può essere lo stesso in Costa Rica e nella tundra dell'Alaska: il *capability approach* sarebbe dunque più rigoroso perché riesce a isolare una base culturalmente invariante delle necessità, e a mantenere aperta la lista di modalità da impiegare concretamente per soddisfarle.
- Infine, il modello delle *commodities* tende a ignorare che “more or bigger is not always better”¹³: ancora una volta, il paradigma utilitarista produrrebbe, secondo Nussbaum, una sorta di china scivolosa, in cui l'atteggiamento verso il possesso di un bene diventerebbe ‘mercantilistico’, fino a disintegrare la dignità individuale in un prodotto disponibile, scomponibile, scambiabile e mercificabile come ogni altro.

Martha Nussbaum approda alla sua formulazione delle capacità umane a partire da un'analisi empirica della condizione delle donne in India che non si

¹² “Risorse, guadagno, ricchezze non sono beni in sé per sé. Si tende in realtà ad accumularli ossessivamente benché il possesso non rappresenti altro che un accumulo di cose. Un accumulo utile, ma comunque un accumulo di cose, che tuttavia a nulla è utile se non è messo in uso attraverso ciò che gli uomini fanno e sono”, M.C. NUSSBAUM, *Aristotelian social democracy*, cit., p. 210 (traduzione mia).

¹³ *Ibidem*.

svincola mai del tutto dall'istanza politica femminista¹⁴, ma che, proprio a partire dalla peculiarità di contesto – economico, geografico e di genere – tende a formulare un discorso di tipo universale: la tesi di Sen e Nussbaum è che una presa di posizione in campo etico intorno a questioni come la povertà e lo sfruttamento non possa che muovere da un'indagine contestuale, quanto più possibile mirata a valorizzare e a prestare ascolto alle specificità dei soggetti coinvolti¹⁵.

L'approccio della filosofa statunitense è di tipo fondazionalistico, in un senso che potrebbe apparire consonante alla prospettiva weiliana: la Nussbaum non affronta la questione del fondamento etico in termini deduttivi rispetto a una metafisica della natura o metastorici [“*externalist*”] dell'essenza umana, sottraendosi all'alternativa tra realismo e antirealismo morale: il suo proposito è di radicare nell'essere un discorso intorno all'universale che sia appunto *radicato* nella natura umana senza trascendere la sua contingenza¹⁶. Il suo obiettivo è quindi di individuare, al di là della formulazione delle singole capacità come elenco generale, ciò che *di principio* si costituisce nell'orizzonte assiologico di ciascuno. Implicito è il concetto di εὐδαιμονία, che la Nussbaum traduce con ‘*flourishing*’ e che è stato sviluppato in particolare da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*: lo star bene dell'uomo è un ben-essere attivo, e che si contrappone alla versione ‘statica’ del benessere di matrice utilitaristica, che lo configura come appagamento di desideri¹⁷.

¹⁴ In tal senso, la filosofa americana osserva che molti studi di filosofia femminista hanno trascurato temi come la fame e la malnutrizione, l'alfabetizzazione e l'accesso al lavoro, nonché il potenziale di un approccio universalistico all'insieme di suddette questioni, a patto che – precisa Nussbaum – l'approccio si mantenga finalizzato al particolare e si fondi sul dialogo con le donne stesse prima che nella raccomandazione di miglioramenti. Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Diventare persone*, Bologna, 2000, pp. 20-21.

¹⁵ Cfr. D. A. CROCKER, *Functioning and capability: the foundations of Sen's and Nussbaum's development ethic*, cit., p. 587. Per Nussbaum, il presupposto è che sia a partire l'esperienza stessa a rendere articolabile un discorso di tipo generale, attestando come “il corpo che fatica è lo stesso dovunque, con lo stesso bisogno di cibo e di cure: quindi non sorprende che la lavoratrice di Trivandrum sia paragonabile alla lavoratrice dell'Alabama o di Chicago, che non abbia una consapevolezza completamente diversa o un'identità irriconoscibilmente estranea, per quanto diverse siano le circostanze in cui i suoi sforzi e la sua consapevolezza affondino le radici”, M.C. NUSSBAUM, *Diventare persone*, cit., p. 36.

¹⁶ Questa posizione, definita come “historically grounded empirical essentialism”, è argomentata da Nussbaum nel suo M.C. NUSSBAUM, *Human functioning and social justice: in defense of Aristotelian essentialism*, cit.

¹⁷ Questo orizzonte si costituirebbe, secondo Nussbaum, in una sorta di ‘equilibrio riflesso’ (nozione mutuata da John Rawls), per cui l'armonia tra desideri e valori personali si articola a partire da una certa nozione di bene che l'individuo riceve attraverso la vita sociale. e che poi successivamente proiettata sul modo in cui si propone di vivere la propria intersoggettività. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 6-12, (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* Milano, 2009, qui pp. 59-81)

L'universalismo¹⁸ in cui la filosofa americana cerca di proporre quanto *di principio* struttura l'esistenza umana si radica, appunto, in una posizione di tipo essenzialista, posizione che Martha Nussbaum difende da un certo tipo di realismo metafisico nonché da quelle che in campo morale si configurano come le opposte posizioni, soggettivismo e relativismo¹⁹. Tale universalismo morale – difeso tanto contro l'argomento paternalistico quanto contro una certa, correlata idea di relativismo – si fonda sul principio aristotelico per il quale “in generale, tutti cercano di seguire non quel che è tradizionale ma quel che è bene”²⁰.

È sorprendente rilevare come Simone Weil si richiami ad un essenzialismo che è molto vicino alla medesima ispirazione aristotelica: lo si evince dai luoghi della *Persona e il sacro* e dell'*Étude* dove la Weil ribadisce l'antidogmaticità della nozione di bene con la stessa forza con cui afferma la necessità di ricevere il bene come base dell'uguaglianza fra gli uomini. Fondandosi su un “*empirical and historically grounded*”, il *capability approach* definisce il bene non in un senso trascendente, ma a partire dalla sua strutturale connessione con l'essere umano, in carne ed ossa, che rispetto al bene interroga se stesso e organizza il proprio orizzonte assiologico. Negli stessi termini si esprime Simone Weil, quando nell'*Étude* dichiara che i bisogni dell'uomo sono legati a una connessione tra il desiderio di bene e la sua sensibilità, cosicché, quando un essere umano rimane fisicamente o spiritualmente

¹⁸ Può suscitare qualche perplessità il ricorso al termine ‘universalismo’, concetto filosoficamente impreciso, che rischia di togliere forza argomentativa alla proposta di Nussbaum. Meglio avrebbe forse fatto la filosofa a far leva sulla forza argomentativa della sua proposta come espressione di quel “broadly shared general consensus” circa i tratti che strutturano la vita umana come tale; sul fatto, cioè, che il nostro mutuo riconoscimento passa attraverso dei caratteri in grado di superare differenziazioni di tempo e spazio. In effetti, ci sembra più appropriato che la filosofa utilizzi, come in molti luoghi fa, l'espressione ‘concetto condiviso’, intendendo con ciò, à la Rawls, il fatto che le persone possano sottoscrivere questa concezione in modo indipendente da una particolare interpretazione religiosa, etica o religiosa o da una particolare concezione della persona umana. Per una critica alla pretesa universalistica avanzata da Nussbaum si veda M. A. JAGGAR, *Reasoning about well being: Nussbaum's method of justifying capabilities*, in *The journal of political philosophy*, vol. 14, n. 3, 2006.

¹⁹ “When we get rid of the hope of a transcendent metaphysical grounding for our evaluative judgments – about the human as about anything else – we are not left with the abyss – scrive Nussbaum – We have everything that we always had all along: the Exchange of reasons and arguments by human beings within history, in which, for reasons are historical and human but not the worse for that, we hold some things to be good and others be bad, some arguments to be sound and others not sound”. La posizione relativistica appare a Nussbaum come l'esito di un realista deluso. L'insostenibilità del relativismo in campo morale sta nel fatto che, al rifiuto dell'esistenza di criteri normativi, qualsiasi problema valutativo viene declassato all'esercizio di un potere o a un'attività di massimizzazione dell'utilità. Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Human functioning and social justice: in defense of Aristotelian essentialism*, cit., pp. 209 e ss.

²⁰ ARISTOTELE, *Politica*, 1269a, (ARISTOTELE, *Politica*, Bari, 2007, qui p. 113).

ferito, non è la sua parte sensibile a soffrire, ma la sua aspirazione al bene. In entrambe le teorie è quindi presente il richiamo ad una coscienza universale intorno alla fondamentale aspirazione al bene: la filosofa di Chicago precisa che questo appello non è meno debole di uno che, alla stregua dell'obiezione relativista, si appoggia su mere convenzioni o tradizioni.

La fioritura dell'essere umano è costruita sull'idea di forma, contenuto e fini della vita umana; ciò che per Martha Nussbaum sostiene la forma dell'essere umano e le relative capacità si riconduce a queste figure: la mortalità, il connesso profilo della fisicità del corpo²¹, la capacità di provare piacere e dolore, la capacità cognitiva²², lo sviluppo progressivo, la ragione pratica²³, l'essere in relazione con altri esseri e con l'ambiente, la capacità di ridere, l'essere per sé²⁴. È degno di nota che tra queste proprietà se ne riconoscano due in particolare, che riflettono sulle altre la peculiarità dell'essere umano rispetto agli esseri animali: la capacità di mettersi in relazione con altri esseri e di farlo in una modalità che è sempre valutativa, assiologicamente orientata:

Human nourishing is not like animal nourishing, nor human sex like animal sex, because human beings can choose to regulate their nutrition and their sexual activity by their very own practical reason; also because they do so not as solitary Cyclopes (who would eat anything at all, even their own guests) but as beings who are bound to other human beings by ties of mutual attention and concern²⁵.

Ci sembra che la forma che la filosofia americana vede alla base dell'uomo sia non soltanto plausibile, ma analoga a quella weiliana nel tenere insieme il doppio profilo della soggettività: la contingenza dell'essere umano, come esistenza biologica, strutturalmente limitata e dipendente (βίος), e l'eccettuarsi – non il

²¹ Alla fisicità del corpo, primo fenomeno della nostra individualità, si riferiscono la fame e la sete, il bisogno di protezione, il desiderio sessuale e la mobilità.

²² Intesa come facoltà di percepire, immaginare, pensare.

²³ Intesa come capacità di progettarsi e, dunque, argomentare intorno al concetto di bene.

²⁴ L'espressione, tradotta da me, sta per il termine '*separateness*', essere *one in number*: Nussbaum si riferisce al fatto che ciascuno 'funziona' come singolo: vale a dire, soffre e gioisce *da sé*, nel senso di heideggeriana memoria per cui è impossibile che qualcuno muoia al nostro posto. Per approfondire questa interpretazione dell'individualismo si veda M.C. NUSSBAUM, *Sex and social justice*, New York, 1999.

²⁵ M.C. NUSSBAUM, *Human functioning and social justice: in defense of Aristotelian essentialism*, cit., p. 223.

sottrarsi – di questa contingenza dalla mera necessità biologica, attraverso il ragionamento pratico e il carattere relazionale del suo λόγος²⁶.

La tesi della Nussbaum è che, a partire da queste caratteristiche sia possibile formulare una concezione dell'essere umano in senso normativo: idonea, cioè, ad indicare la più plausibile e ragionevole forma di giustizia cui la politica del diritto deve tendere²⁷. In particolare, una teoria della giustizia che assuma l'essere umano come fine dovrebbe trasformare tutte queste proprietà in opportunità di funzionamento, di *buon* funzionamento. Se il concetto di 'fioritura' assume a parametro la pienezza in cui queste caratteristiche si dispiegano come obiettivi di politica legislativa, le capacità si configurano altresì come potenzialità, modi di funzionare bene; esse non sono quindi da concettualizzare nel loro *effettivo* funzionamento. In caso contrario, si dovrebbe ascrivere al *capability approach* la vena paternalista per cui è stato in più di un luogo criticato. La risposta a questa critica è in realtà contenuta nella stessa proposta della Nussbaum, laddove la ragion pratica è inserita tra le capacità fondamentali, a garanzia della libertà che a ciascuno spetta nell'esercitare, nel far funzionare, le altre capacità dell'elenco come meglio crede²⁸. In questo senso, sul piano politico, la teoria delle *capabilities* è pienamente coerente con una prospettiva liberale, e sul piano filosofico essa si mostra come pienamente antidogmatica: la determinazione teorica è lasciata sufficientemente imprecisa da richiedere una specificazione a livello pratico e, dunque, aperta ad una

²⁶ Evidentemente Nussbaum si richiama in questo non soltanto ad Aristotele ma pure al Marx dei *Manoscritti economico-filosofici*: l'individuo è inevitabilmente naturale e incarnato, ma allo stesso tempo portatore di una dignità propria che va oltre la pura sopravvivenza e che si esprime in una dimensione trascendente la mera necessità biologica. In termini analoghi si esprime Simone Weil, laddove presenta i bisogni dell'anima come le condizioni in assenza delle quali "l'uomo cade a poco a poco in uno stato più o meno analogo alla morte, più o meno simile a una vita puramente vegetativa", S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 16.

²⁷ Ciò che Nussbaum tende a formulare è ciò che costituisce la dignità dell'individuo laddove questi sia assunto come fine e non come mezzo: la dignità è ovviamente intesa non rispetto all'individuo in sé ma rispetto alla vita che conduce; "noi diciamo – scrive la filosofa – che al di sotto di un certo livello di capacità, in ogni area, una persona non è in grado di vivere in modo veramente umano", M. C. NUSSBAUM, *Diventare persone*, cit., p. 91.

²⁸ In tal senso le parole di Nussbaum si esprimono con chiarezza: "Una persona profondamente religiosa può scegliere di non essere ben nutrita, e di impegnarsi in austeri digiuni. Sia per motivi religiosi sia per altre ragioni, una persona può preferire il celibato a una vita sessualmente espressiva. (...) Bisogna concludere allora, in base all'uso dell'elenco, che queste vite non sono degne della dignità dell'essere umano? (...) È importante rispondere negativamente a una tale domanda. Quando si tratta di cittadini adulti, la capacità, non il funzionamento, è la meta politica appropriata. Ciò è dovuto alla grande importanza che questo approccio riconosce alla ragione pratica, come a un bene che, pervadendo tutte le altre funzioni, le rende umane piuttosto che animali, configurandosi così come funzione centrale nell'elenco", *ibidem*, cit., p. 103.

molteplicità di traduzioni. Le diverse voci *devono* infatti “essere specificate con maggiore concretezza secondo il credo e le circostanze locali”²⁹ e il livello di soglia di ciascuna capacità determinato in base al consenso politico che i cittadini si impegnano a raggiungere. Il discorso della Nussbaum sembra trovare eco nella parole della *Prima radice*: “l'uomo ha bisogno di, non di riso o di patate, ma di nutrimento; non di legna o di carbone ma di riscaldamento”³⁰; Simone Weil sembra qui ribadire lo stessa necessità concettuale di tracciare il suo decalogo, demarcando l'essenziale dall'accidentale.

Conclusivamente, la prospettiva universalista ed essenzialista che abbiamo illustrato a fondamento del *capability approach* resta presidiata da quattro argomenti sintetizzabili come segue:

- i. ciascuna capacità può essere realizzata in una molteplicità di modi diversi;
- ii. il discorso sulle capacità investe un piano filosofico-costituzionale: l'attuazione di questi principi è di pertinenza della discussione politica interna;
- iii. il piano filosofico-costituzionale in cui l'approccio può trovare spazio è necessariamente di tipo liberale;
- iv. libertà e ragione pratica sono i fondamenti ultimi della validità stessa dell'approccio.

1.3. Il concetto di capacità: possibili determinazioni

Martha Nussbaum rivolge altresì la sua critica ad un modello sostanzialmente intermedio tra l'approccio-*needs* e l'approccio-*capability*, quello che il suo maestro John Rawls formula in *Una teoria della giustizia* e, con alcune diverse sfumature, nelle opere successive. Rawls redige un elenco di ‘beni principali’ (*primary goods*) che ogni individuo razionale, soggetto libero e morale, *dovrebbe* volere. Nella visione liberalista del filosofo americano, la definizione di ‘bene primario’ non implica nella visione liberalista del filosofo americano una valutazione circa la bontà intrinseca dei beni stessi, qualità che rientra nella libera e non predeterminabile

²⁹ *Ibidem*, p. 95.

³⁰ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 18.

valutazione individuale; i beni primari sarebbero in tal senso strumentali a realizzare quelle condizioni minime in cui ciascuno possa liberamente perseguire il proprio “*ultimate goal*”³¹.

Nella lista dei beni primari rawlsiani sono incluse libertà, capacità e poteri, e voci concrete, riferibili alla ricchezza e al reddito; la Nussbaum osserva che, per quanto promettente nella sua base teorica, l’approccio del suo maestro continua a trascurare il fatto che “gli individui variano grandemente nei loro bisogni di risorse e nelle loro capacità di trasformare le risorse in funzionamenti validi”³². Cosicché, anche la teoria della giustizia di Rawls rimarrebbe in ultima analisi viziata da una prospettiva parziale e astratta. A nostro avviso, alla base del *capability* e del *commodity approach* – quand’anche riarticolato in termini di *need* – è un diverso modo di intendere il fondamento dell’ordine giuridico. Mentre il modello rawlsiano sembra privilegiare una visione antropologica astratta, egualitaria e relativista (considerata anche le varianti contrattualistiche delle rispettive teorie giusfilosofiche), l’approccio delle capacità è modellato sulla priorità della differenza intersoggettiva e dunque del riferimento concreto; in modo tale che “trattare A e B come ugualmente benestanti perché dispongono della stessa quantità di risorse significa trascurare, in modo cruciale, la vita separata e distinta di A, come se le circostanze proprie della vita di A fossero intercambiabili con quelle di B, cosa che potrebbe anche non verificarsi”³³. In tal senso, la linea teorica della filosofa di Chicago appare più coerente con la linea antropologica messa in evidenza nel preambolo weiliano al problema della giustizia, che tende a individuare, appunto, un modello inclusivo delle differenze, universale e *responsivo* in quanto fondato sulla priorità del singolare e del contingente.

D’altro canto, nel confronto tra teorie basate sui *needs* e teorie basate sulle *capabilities*, la lettura di Simone Weil sembra tenere insieme ciò che entrambe rilevano come prioritario, nel definire l’obbligazione verso l’essere umano. La teoria della filosofa parigina articola infatti il suo argomento sulla priorità dei bisogni senza

³¹ Non è questa la sede per approfondire ulteriormente la complessa visione di John Rawls, che nell’economia della presente analisi rileva nella misura in cui si determina, in negativo, la prospettiva Sen/Nussbaum. Si rinvia dunque a J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Milano, 2008; ID., *Giustizia come equità*, Milano, 2002.

³² M. C. NUSSBAUM, *Diventare persone*, cit., 85. Cfr. anche EAD., *Le nuove frontiere della giustizia*, Bologna, 2007.

³³ M. C. NUSSBAUM, *Diventare persone*, cit., p. 86.

cadere in nessuna nella trappola dell'oggettivazione del benessere che i *capabilities theorists* rimproverano ai *needs theorists*. Nei luoghi in cui critica l'ideale marxista di liberazione materiale come preconditione della libertà spirituale, la Weil sembra ben consapevole del fatto che il bene dovuto all'essere umano non può certo ridursi al soddisfacimento di uno standard minimo da garantire materialmente, né tantomeno all'eliminazione della necessità del bisogno³⁴. Inoltre, l'elencazione degli obblighi che la filosofa parigina presuppone la stessa prospettiva aperta e criticamente rivedibile assunta dalla Nussbaum come condizione di plausibilità metodologica di un'elencazione³⁵.

La nozione di 'bisogno' impiegata dalla filosofa parigina, peraltro, non sembra distanziarsi in modo sostanziale da alcune di quelle che Martha Nussbaum definisce come "capacità funzionali umane fondamentali": non tanto per l'analogia e l'equiparazione che la Weil stabilisce tra le necessità del corpo e le necessità dell'anima, ma, soprattutto, per il modo in cui concepisce e mette in primo piano la connessione tra ragione pratica, esercizio del pensiero e libertà. Dove la filosofa statunitense descrive come fondamentale la capacità di esercitare "i sensi, l'immaginazione e il pensiero", si legge un'immediata consonanza con la definizione di libertà che Simone Weil mette al centro della spiritualità del lavoro:

Poter usare i propri sensi, poter immaginare, pensare e ragionare, avendo la possibilità di farlo in modo «veramente umano», ossia in un modo informato e coltivato da un'istruzione adeguata, comprendente alfabetizzazione, matematica elementare e formazione scientifica, ma nient'affatto limitata a questo. Essere in grado di usare l'immaginazione e il pensiero in collegamento con l'esperienza e la produzione di opere autoespressive, di eventi, scelti autonomamente, di natura religiosa, letteraria, musicale³⁶.

³⁴ "La libertà perfetta non può essere concepita come se consistesse semplicemente nella scomparsa di quella necessità la cui pressione subiamo perpetuamente (...) Anche le attività in apparenza più libere, scienza, arte, sport, hanno valore solo nella misura in cui imitano, e perfino esagerano, l'esattezza, il rigore, lo scrupolo propri del lavoro", S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., pp. 75-76.

³⁵ In apertura del suo *Étude* Simone Weil dichiara: "Questo studio resta aperto a revisione in modo permanente", S. WEIL, *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*, cit.; allo stesso modo si esprime Martha Nussbaum: "la lista resta con umiltà aperta; la si può sempre contestare e rifare, senza negare che le sue voci possano in un certo senso essere costituite in modo diverso in società diverse", M. C. NUSSBAUM, *Diventare persone*, cit., p. 94.

³⁶ M. C. NUSSBAUM, *Diventare persone*, cit., pp. 95-96.

Ancora, dove la Nussbaum descrive le capacità dei sentimenti e dell'appartenenza si ritrova la riformulazione di quel più generale e primario bisogno dell'anima cui Simone Weil dà il nome di radicamento:

Poter provare attaccamento per cose e persone, oltre che per noi stessi (...). Sostenere questa capacità significa sostenere forme di associazione umana che si possono rivelare cruciali nel loro sviluppo. (...) Poter vivere con gli altri e per gli altri, riconoscere l'umanità altrui e mostrarne preoccupazione, impegnarsi in varie forme di interazione sociale; essere in grado di capire la condizione altrui e provarne compassione; essere capace di giustizia e amicizia. Proteggere questa capacità significa proteggere istituzioni che fondano e alimentano queste forme di appartenenza e anche proteggere la libertà di parola e associazione politica³⁷.

Da rilevare è anche il riferimento specifico alle condizioni del lavoro, che integrano le altre *capabilities* fondandosi sulla “ragione pratica” e sul “mutuo riconoscimento con gli altri lavoratori”³⁸.

Rilevante in un'ottica weiliana è inoltre la necessità additata dalla Nussbaum di spostare la riflessione etico-giuridica sulle capacità dell'essere umano anche per colmare le lacune che il linguaggio dei diritti lascerebbe aperte. Secondo la filosofa di Chicago, questo è innanzitutto filosoficamente impreciso per costituirsi come adeguato fondamento a una teoria della giustizia: non c'è accordo, infatti, su quale sia la base per la rivendicazione dei diritti, non c'è accordo sulla natura prepolitica o istituzionale della nozione stessa di diritto, come non c'è accordo sulla relazione tra diritti e doveri³⁹. Oltre a tali ambiguità, il concetto di diritto resta insufficiente a garantire effettivamente il suo contenuto: esso può essere inteso in termini di *risorse* (A ha diritto al riparo come ad una certa quantità di risorse), di *utilità* (A ha diritto al riparo come alla soddisfazione del suo bisogno) o di *capacità* (A ha diritto ad avere riparo nel modo che più pienamente tutela la sua integrità fisica). Soltanto in quest'ultima accezione il concetto di *titolarità*, svincolandosi dai parametri astratti, mette a fuoco le reali condizioni in cui ciascuno gode del suo diritto⁴⁰.

³⁷ *Ibidem*, p. 96.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ “[S]e A ha diritto a X, significa che c'è sempre qualcuno che ha il dovere di fornirgli X? E come possiamo stabilire chi è quel qualcuno?”, *ibidem*, p. 113.

⁴⁰ In particolare, la filosofa americana segnala che il parametro dell'utilità finisce per mistificare le condizioni reali in quanto resta agganciato alla nozione di ‘preferenza espressa’, i cui contenuti non necessariamente si sovrappongono al contenuto delle necessità. In tal senso la posizione di Nussbaum

Come Simone Weil, nemmeno Martha Nussbaum rifiuta l'utilità pratica di un discorso sui diritti, ma gli assegna un ruolo complementare rispetto al fondamento descritto in termini di capacità. Entrambe le filosofe evitano il riferimento ai diritti, l'una attraverso la relazione tra doveri e bisogni, l'altra richiamandosi, analogamente, alla nozione di 'capacità combinate'. Il passaggio dalla capacità al funzionamento, infatti, richiede per la Nussbaum che le capacità interne si costruiscano entro un contesto istituzionale, economico, sociale, culturale, che renda possibile il funzionamento stesso. Se è impensabile isolare le capacità dalla funzione positiva del contesto, il dovere verso l'essere umano della Weil – pur con le necessarie distinzioni teoriche – può forse essere riletto all'interno del *capability approach* proprio in questa prospettiva: ciò che è dovuto all'essere umano in quanto tale, è la predisposizione delle condizioni materiali e spirituali in cui la sua capacità di vivere una vita pienamente umana possa dispiegarsi. Ne è conferma il fatto che la Weil inserisca il radicamento alla base di tutti gli altri bisogni; leggere il radicamento, materiale e spirituale insieme, come un bisogno, e quindi come un dovere, porta nella stessa direzione indicata da Martha Nussbaum. Pertanto, leggendo la proposta weiliana alla luce del discorso sulle capacità, è possibile arricchire la nozione di radicamento sino a farla diventare preconditione dell'esercizio della libertà: quella stessa libertà che, secondo il *capability approach*, è necessaria al funzionamento delle capacità.

Ci sembra che gli argomenti delle due filosofe convergano ulteriormente dove la Nussbaum parla di *funzionamento* e Weil di *nutrimento* e, relativamente a questi, la prima parla di *bisogni*, la seconda di *capacità*. Entrambe individuano una soglia minima e un parametro con cui osservare quanto effettivamente l'individuo sia in condizioni di utilizzare la sua libertà per agire orientandosi al bene. Quest'ultimo concetto è utilizzato da entrambe in una prospettiva fondazionista, con la radicale

richiama quella della Weil, che contro la logica dei diritti argomenta proprio la falsa coincidenza che essi suggeriscono tra le necessità primarie e i meri desideri. Come argomenta Simone Weil, il rispetto dovuto al bisogno di bene di cui ciascun essere umano è titolare non è commensurabile nel modo in cui l'utilità pretende di fare; è lo stesso argomento che Nussbaum utilizza per criticare il riduzionismo che questa prospettiva finisce per patire: se il parametro ultimo è la soddisfazione individuale, qualsiasi bene rimane inquadrato in una valutazione quantitativa, risultando così discrezionalmente intercambiabile con altri. "Oltre al fatto che "you cannot pay for the absence of one function – osserva Nussbaum – by using the coin of the other", "to treat deep parts of our identity as alienable commodities is to do violence to the conception of the self that we actually have and to the texture of the world of human practice and interaction revealed through this conception" M.C. NUSSBAUM, *Human functioning and social justice: in defense of Aristotelian essentialism*, cit., p. 231.

differenza, però, che essa ha natura metafisica per la Weil, secolare e universalizzabile per la Nussbaum. Epperò, anche al di là del diverso orizzonte spirituale, rimane per entrambe necessario riportare il fondamento dell'obbligo verso l'essere umano a una nozione di bene determinabile soltanto a partire dalla concretezza dell'uomo in quanto tale.

Fondamentalmente, il parallelismo tra le due teorie viaggia su questa linea direttrice: vi è una serie di necessità *di principio* connaturate all'essere umano, cioè connesse alla dimensione biologica, cognitiva e relazionale che struttura la nostra umanità, e non si può pensare ad un adeguato sviluppo di queste capacità se non in una dimensione di libertà. La libertà difesa dalle due filosofe è connessa all'ideale aristotelico di fioritura umana, in cui il piano fisico e il piano spirituale sono interconnessi e *radicati* l'uno nell'altro.

2. Una giustizia incarnata

Il *capability approach* si iscrive in una concezione del 'giusto' a nostro avviso integrabile nella prospettiva weiliana. Se l'approccio delle capacità e l'argomento intorno alla precedenza dei doveri sui diritti sono plausibilmente giustapponibili, è perché si richiamano a una filosofia del diritto per molti aspetti consonante, (intendendosi con questa espressione un'indicazione di tipo descrittivo e normativo intorno al rapporto tra diritto e giustizia). Per entrambe le filosofe, oltre a un paradigma antropologico di natura relazionale, essa implica un modello di ragione alternativo a quello del giuspositivismo tradizionale e inclusivo rispetto alla componente empatica, e dunque emotiva, portando in primo piano il momento processuale rispetto a quello normativo.

Di questa proposta, si prenderanno ora in esame profili, presupposti e implicazioni, al fine di applicare, nella prospettiva delle due filosofe, la filosofia dell'attenzione a una definizione del 'giusto', verificando in che modo e in che misura "soltanto l'attenzione umana esercita legittimamente la funzione giudiziaria"⁴¹.

⁴¹ S. WEIL, *Quaderni, IV*, cit., p. 384.

2.1. La definizione del 'giusto' in Simone Weil

Come si illustrato nel capitolo precedente, Simone Weil non formula aprioristicamente il contenuto della giustizia, come se essa fosse un principio astratto da applicare o un ideale da realizzare; in quanto trascendente, *la* giustizia non si raggiunge propriamente mai. Non di meno, esiste una 'normatività' radicata nell'umana capacità di desiderare il bene, di soffrire e vedere soffrire, tale per cui sembrerebbe che :

(...) la giustizia è assolutamente irreal. Ma non lo è. Lo sappiamo per via sperimentale. Essa è reale in fondo al cuore degli uomini. (...) L'uomo non ha il potere di escludere assolutamente ogni sorta di giustizia dai fini che egli propone alle azioni sue. Persino i nazisti non hanno potuto farlo. Se un uomo lo potesse, essi l'avrebbero certo potuto⁴².

Trascendente e allo stesso tempo reale, la giustizia viene radicata nell'uomo stesso, e precisamente nella sua capacità di *sentire*⁴³, fondamento in cui riposa lo stesso concetto di attenzione come architrave del discorso etico e di quello gnoeseologico. D'altra parte, se una definizione di giustizia è possibile, essa è ricavabile in senso negativo⁴⁴: essa è il contrario della forza, e trova pertanto il suo fondamento nella nozione di 'limite'.

Nell'opera weiliana, il concetto di 'limite' trova infatti riferimento in ambito sociale, o meglio intersoggettivo, ponendosi come dispositivo descrittivo e insieme normativo⁴⁵: poiché l'esistenza umana è essenzialmente in relazione, a ciascuno è assegnato un limite e la comprensione di questo limite implica la comprensione di quell'obbligo fondamentale che dalla coesistenza dipende: l'obbligo di non fare

⁴² S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 13.

⁴³ Appropriata, in tal senso, è la felice espressione di Tommaso Greco, che nomina la giustizia weiliana come 'facoltà'. Cfr. *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, cit., p. 102. Nel collegare la giustizia a una facoltà, cioè a un fare e a un esercizio, ci sembra che l'Autore colga nel segno l'aspetto insieme cognitivo e sensibile in cui si sostanzia l'essere giusti.

⁴⁴ Osserva Tommaso Greco che riconoscere le cose per negazione è un tratto tipico della riflessione weiliana; proprio il concetto di giustizia è infatti per la Weil presente nell'*Iliade* proprio attraverso la sua assenza, "facendosi sentire solo indirettamente, attraverso l'accento", S. WEIL, *L'Iliade o il poema della forza*, cit., p. 29. Cfr. T. GRECO, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, cit., p. 55 e l'analisi nel Primo Capitolo.

⁴⁵ "[P]er l'uomo in quanto essere naturale, mantenersi entro dei limiti è la giustizia", S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 198; e ancora: "Nelle cose sociali la legge è il limite", S. WEIL, *Quaderni, III*, cit., p. 182.

all'essere umano alcun male. L'argomento dell'Autrice è il seguente: all'obbligo fondamentale si collega innanzitutto la facoltà decreativa di soppressione dell'io che, come già rilevato, sostanzia il primo atto dell'attenzione come forma più pura di lettura. Abdicare all'ego è necessario perché alla voce che pronuncia la parola 'io' sono fondamentalmente associati i poli opposti della giustizia, ossia la potenza e la forza. Dunque, in quanto contrapposta all'indeterminatezza della forza, la giustizia implica il limite come azione che si esercita su di sé, e in quanto collegata alla facoltà di sentire, presuppone il riconoscimento dell'altro da sé⁴⁶. È nei termini di questa azione duplice, che la 'facoltà' del giusto resta inclusa nella filosofia dell'attenzione, concettualmente compatibile, peraltro, con la teoria etica della cura.

Restano però da definire il rapporto tra giustizia e diritto – che Simone Weil 'liquida' come irrisolvibile –, e il rapporto tra giustizia e carità, nonché le modalità in cui il sentire, come presupposto al riconoscimento dell'altro, possa concretamente declinarsi. Le questioni sono invero collegate: è proprio attraverso un'adequata comprensione del 'sentire' che la giustizia si concilia con la forma del diritto, superando l'interpretazione che, secondo noi riduttivamente, la congiunge alla carità. I problemi che in tal senso Simone Weil consegna irrisolti alla filosofia del diritto sono in buona parte rivedibili attraverso la ricerca che Martha Nussbaum ha condotto sulle emozioni e sul concetto aristotelico di ἐπιείκεια.

Innanzitutto, nel pensiero della Weil, la giustizia si colloca a monte dell'obbligo eterno verso l'essere umano: essa appare, invero, una preconditione rispetto all'adempimento di qualsiasi dovere e alla rivendicazione di qualsiasi diritto. Del diritto, il giusto pare costituire la base, la condizione stessa di formulazione, il presupposto del positivo concretizzarsi. La giustizia sembrerebbe allora restare perimetrale all'ambito del diritto oggettivo, inteso appunto come spazio di configurazione di obblighi e diritti⁴⁷. Il fatto che il diritto – soprattutto, come già visto, in senso soggettivo – sia associato dalla Weil ai concetti di potenza, forza e illimitato, risultando quindi pertinente al dominio opposto alla giustizia, non ci sembra incompatibile con queste conclusioni: con il carattere definitorio, delimitante,

⁴⁶ Viceversa, la forza è cieca, è quanto cancella il volto dell'altro riducendolo a cosa, come mostrano le vicende dell'*Iliade*.

⁴⁷ In questo si vede tornare il dispositivo del limite in un'ulteriore accezione, disponendosi la giustizia proprio come ciò che delimita e rende quindi riconoscibile lo spazio del giuridico.

della giustizia rispetto al diritto. La connessione tra i due è da concepire non in modo statico, ma in senso dinamico, come una tensione costitutiva, in virtù della quale i diritti non fuoriescono dall'orizzonte del giusto fintantoché sono compresi e formulati attraverso il linguaggio dei doveri. In definitiva, non è possibile per l'Autrice riferirsi all'obbligazione verso l'essere umano e ai correlativi, subordinati diritti, senza riferirsi alla facoltà del giusto: senza che quest'ultima resti fondamentalmente implicata come condizione di senso del discorso stesso. Essa vige, per la Weil, come legge di coesistenza tra gli uomini: ne è il principio, il 'ciò per cui', restando sempre in dialettica con la forza, sua definizione negativa.

La giustizia, inoltre, si connota come una *qualità* dell'azione e una *facoltà* relazionale, che si specifica in un orientamento dello sguardo: alla decreazione di sé segue il riconoscimento dell'altro⁴⁸. In effetti, ci sembra che in questo punto la concezione di giustizia dell'Autrice possa incorrere in diverse, problematiche interpretazioni.

Il riconoscimento dell'altro è assunto dalla Weil come presa d'atto di una disparità di forze: è un gesto, scrive Tommaso Greco, con cui "ci si ferma, ci si sbilancia, ci si abbassa". Le pagine weiliane configurano la giustizia come l'attenzione con cui l'uomo si volge verso qualcuno che soffre e che supplica, al fine di colmare, come una "bilancia con bracci diseguali", lo squilibrio di forze generato dalla sventura⁴⁹. Innanzitutto, quindi, nel suo essere facoltà relazionale, la giustizia è compensatrice in un senso originale: in virtù di un riconoscimento che non passa attraverso la commisurazione, ma attraverso l'accettazione totale e immediata, che non interroga e non sospende il giudizio⁵⁰. È il gesto del Buon Samaritano⁵¹, che la Weil assume a esempio del paradosso per cui l'infinitamente piccolo, se agisce attraverso l'amore soprannaturale, può spostare un peso infinitamente più grande:

⁴⁸ In tal senso si vedano anche le osservazioni di Tommaso Greco e Peter Winch, i quali leggono la giustizia weiliana non come un ideale politico o un parametro morale ma come un "concetto epistemologico", "il solo punto di vista dal quale un certo genere di comprensione della vita umana è possibile". Cfr. T. GRECO, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, cit., p. 78 e P. WINCH, *Simone Weil. La giusta bilancia*, Bari, 1995, p. 215.

⁴⁹ Sulla base di questo la filosofia weiliana è stata letta come 'etica della debolezza', dove la debolezza è implicata sia nel lato attivo del positivo deinarsi, sia al lato passivo di un'attenzione che si volge primariamente dove si leva una supplica. Cfr. T. GRECO, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, cit. e A. DAL LAGO, *op.cit.*

⁵⁰ È la giustizia cui allude Jacques Derrida, intendendo la decisione che non può attendere. Cfr. J. DERRIDA, *Forza di legge*, Torino, 2008

⁵¹ La parabola è narrata nel Vangelo di Luca, X, 30-37.

accettando di diminuirsi per amore, il Samaritano restituisce umanità a chi sul ciglio della strada giace come una cosa, come un mucchio di stracci. È chiaro che, in questi termini, il meccanismo della giustizia appare molto più affine alla carità che al diritto. Ci sembra tuttavia necessario precisare e problematizzare la questione. È indubbio che l'Autrice propone una distinzione radicale tra diritto e giustizia, sintetizzabile come segue: mentre l'atto giuridico è incentrato sul giudizio, l'atto giusto è incentrato sull'azione; mentre il diritto misura e astrae, la giustizia, prescindendo dalla misura, riesce a *vedere* l'essere umano in quanto tale e a *rispondere* con un'azione⁵².

Ma se tale distinzione è nitida, dall'equazione giustizia/carità non discende necessariamente un'inconciliabile opposizione tra il giusto e il giuridico. Il fatto che l'Autrice insista sullo squilibrio di forze come preconditione del concretizzarsi della giustizia rischia infatti, secondo noi, di legittimare una lettura riduttiva del suo pensiero. È però possibile muoversi in una direzione diversa, considerando con più attenzione l'equazione 'multipla' giustizia/verità/bellezza⁵³. Mentre il binomio giustizia/carità fa leva sulla condizione di disparità di forze, la triade appena richiamata implica le nozioni di lettura e di amore. Per di più, se associata alla modalità '*disvelante*' della verità e a quella '*movente*' della bellezza – azioni che si esercitano entrambe rispetto al reale –, anche la giustizia sembra evocare un movimento verso il reale che presuppone l'esercizio dell'attenzione e la messa in atto di una lettura.

L'amore è, per l'Autrice, fondamentalmente associato alla giustizia perché rappresenta il grado di lettura più alto e, quindi, il punto di massimo contatto con il reale, con l'interezza della presenza dell'altro. Lo conferma l'argomento al centro delle pagine delle *Forme dell'amore implicito di Dio*: la perfetta analogia tra l'amore verso il mondo e l'amore verso il prossimo, funzionando in entrambi i casi l'amore come facoltà relazionale. Ambedue le forme di consenso come espressioni

⁵² La separazione tra diritto e giustizia presuppone – si ricorda – la distinzione tra persona e impersonale evidenziata nel capitolo precedente.

⁵³ Come si è già illustrato, le tre rappresentano per la Weil i soli volti dell'ordine divino nel mondo, quell'ordine soprannaturale che gli uomini scoprono come il reale, τὸ ὄν; cfr. S. WEIL, *La persona e il sacro*, cit., p.55. Si tengano inoltre presenti le parole della *Prima radice*: "Quel che la giustizia è, è verità. Per questo, quando qualcuno dice la verità, si dice 'È giusto'. E quando qualcuno dice la giustizia si dice 'È vero'. Perché realmente la giustizia e la verità sono la medesima cosa", S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 255.

simmetriche e analoghe dell'amore verso Dio, per cui bellezza e giustizia non sono in ultima analisi altro che sinonimi, come lo sono tra loro 'Dio' e 'realtà'. L'attenzione che, attraverso l'amore, si realizza sul piano etico ha ad oggetto l'esistenza dell'altro⁵⁴: il riconoscimento proprio della giustizia implica un consenso a cui ciascuno è chiamato in forza della semplice prossimità e alterità del soggetto cui si trova innanzi, *a prescindere* da un'istanza di tipo caritativo. Facendo leva su queste due modalità relazionali, la giustizia si sposta in un ambito che include la carità, ma si profila in modo più ampio ed esigente, in modo tale cioè da prescindere dallo squilibrio che separa un soggetto dall'altro, per estendersi a qualsiasi situazione in cui l'altro debba essere riconosciuto nel suo *essere*, cioè come un intero. Dunque, proprio interpretandola come atto di amore – assumendo l'amore nell'accezione weiliana di consenso incondizionato all'esistenza piena, frutto di un atto di attenzione/lettura –, si può giungere a svincolare la giustizia dalla carità, e ad avvicinarla al diritto. Occorre tuttavia ancorare questa possibile conclusione a ulteriori e più precisi nodi concettuali.

2.2. Il ruolo dell'empatia

Nell'accezione che utilizza Simone Weil, l'amore si struttura in una facoltà relazionale, cioè in una modalità di lettura che istituisce un rapporto tra due soggetti. Il principio stesso della giustizia sta qui: "basta sempre stabilire un *rapporto*"⁵⁵, si vede annotato negli appunti delle lezioni di Roanne. Stabilire una relazione è, a ben vedere, necessario non soltanto *al fine* di fare agire l'infinitamente piccolo rispetto a un peso maggiore, ma più radicalmente *in ragione* della stessa alterità e prossimità tra soggetti⁵⁶. Ci si deve allora chiedere in che modo attuare il riconoscimento che si rende necessario in ragione della differenza intersoggettiva e al fine di fare della giustizia un'azione.

Sotto questo profilo, la nozione weiliana di amore ci sembra riconducibile al motivo dell'empatia. Il dibattito intorno all'empatia ha confini estremamente ampi e

⁵⁴ Sul piano gnoseologico, l'attenzione è rivolta alla necessità del mondo: all'ordine fisico che si esprime nella sua necessità.

⁵⁵ S. WEIL, *Lezioni di filosofia*, cit., p. 69.

⁵⁶ In quest'ottica, ciò che necessario alla giustizia è necessario al diritto. La prima istituisce un rapporto tra impersonali, il secondo tra persone, e in questo il diritto è per la Weil difettivo rispetto alla giustizia, nonché estraneo all'amore.

indefiniti, in cui non è opportuno né rilevante addentrarsi in questa sede⁵⁷. Nondimeno è utile sottolineare la possibilità che, proprio a partire dalle premesse filosofiche della Weil, possa darsi una connessione tra empatia, giustizia e diritto. Secondo la concezione più accreditata, l'empatia è una forma di attenzione attraverso la quale si partecipa dell'esperienza altrui avvertendola, appunto, come altrui; essa non implica un'immedesimazione nel dolore o nella gioia dell'altro, ma una ricostruzione partecipativa del suo sentire, unita alla consapevolezza di una differenza che separa i due soggetti del sentire.

Il meccanismo empatico è quindi associabile alla nozione di lettura di Simone Weil: essa presuppone una distanza, che è però costitutiva di una relazione con la quale è percepita la realtà dell'altro; l'unità che si raggiunge circa l'*oggetto* del sentire è indissolubile rispetto alla differenza che permane tra i *soggetti* implicati in quello stesso sentire. Di più: l'empatia appare come un meccanismo fondamentale per operare il riconoscimento nei termini in cui lo raffigura Simone Weil: nel consentire alla mente di prendere le forme dell'esperienza altrui, si sta per ciò stesso riconoscendo l'altrui umanità e realtà; lo si sta riconoscendo, cioè, come un essere che risponde all'ambiente che lo circonda attraverso gli strumenti della sua soggettività; come un essere *altro* da me senza essere fino in fondo *estraneo* a me. Quando Adam Smith definisce la 'bilateralità simpatetica' come il fondamento psicologico della società afferma che, essendo imprescindibile per l'uomo vivere socialmente, il riconoscimento simpatetico è strumento indispensabile per *imparare* a vivere socialmente⁵⁸. Il riconoscimento in cui si articola la vita sociale è infatti sempre tendenziale e relativo, non potendo mai darsi una coincidenza assoluta, totale, tra la situazione di uno e la situazione di un altro; in ciò sta il carattere 'paradossale' e al tempo stesso socialmente costruttivo dell'esperienza simpatetica.

⁵⁷ Un'ottima guida alla comprensione del fenomeno empatia, nonché dei 'miti' e delle inferenze che sono sorte intorno al concetto e del suo rapporto con il *legal discourse*, si veda L. N. HENDERSON, *Legality and empathy*, in *Michigan Law Review*, Vol. 85, No. 7, Jun., 1987. Henderson argomenta intorno alla questione dell'inclusione nell'argomentazione giudiziale dell' '*empathic narrative*'. Con essa s'intende un dispositivo di trasmissione dell'esperienza individuale nel contesto giudiziale, tale da includere "descriptions of concrete human situations and their meanings to the persons affected in the context of their lives. It is contextual, descriptive, and affective narrative, although it need not be 'emotional' in the pejorative sense of overwrought. It is, instead, the telling of the stories of persons and human meanings, not abstractions; it is a phenomenological argument", p. 1592.

⁵⁸ D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, cit., vol. I, p. 48. Per una ricostruzione della posizione di Hume sulla centralità della simpatia nell'ambito dell'agire pratico si veda L. BAGOLINI, *La simpatia nella morale e nel diritto*, Torino, 1966.

L'empatia è quindi un meccanismo relazionale basato sulla capacità di lettura nel senso weiliano, e la possibilità di metterla al servizio della giustizia è quanto dell'indagine di Nussbaum s'intende illustrare qui. La tesi della filosofa statunitense è che coniugare il concetto di 'giusto', in senso teorico e pratico, con la capacità di leggere l'altro non soltanto è essenziale al giudizio, ma perfettamente compatibile con l'esigenza di razionalità e imparzialità che l'amministrazione della giustizia richiede. E questo ci sembra costituire un'autentica linea di sviluppo delle tesi weiliane: se si accetta in premessa il concetto di una giustizia come atto intersoggettivo di riconoscimento e come risposta nei confronti della presenza – prima ancora che delle esigenze – altrui, è plausibile pensare lo strumento dell'empatia e il ruolo delle emozioni come essenziali al giudizio.

È necessario pensare all'empatia come a un modo di osservare la singolarità e la particolarità di una situazione: il vissuto dell'altro può cioè essere 'assimilato' empaticamente soltanto se lo si coglie nella sua concretezza psicologica, e non a partire da una valutazione standardizzata; è possibile riportare l'empatia al percorso teorico della Weil proprio perché essa si definisce come una modalità cognitiva opposta a un sapere di tipo astratto. È un altro punto di contatto tra le due filosofe: entrambe includono la modalità affettiva nel processo cognitivo, assumendo la facoltà di sentire il bene e il male come una modalità di accesso al giudizio assiologico. E il giudizio, come pretesa istituzionalizzata, si situa allo stesso modo nel campo dell'assiologia. Se l'empatia consente di riconoscere l'altro nella sua dimensione singolare e nella sua differenza, le emozioni sono gli strumenti essenziali della lettura empatica, attivandola e formandone, spesso, l'oggetto. La proposta della Nussbaum completerebbe così quella della Weil, rivendicando lo statuto cognitivo e assiologico delle tonalità affettive proprio in ambito giuridico, oltre che politico. In questa prospettiva, si consolida l'immagine di una giustizia dialogica e rivolta al concreto, in cui le emozioni possono entrare a pieno titolo come 'grammatica'⁵⁹.

2.3. Le emozioni come elementi cognitivi: la prospettiva di Martha Nussbaum

⁵⁹ Per una recente indagine, in prospettiva comparata, dei profili applicativi della giustizia dialogica, si veda F. REGGIO, *Giustizia dialogica: luci e ombre della restorative justice*, Milano, 2010.

La tesi sviluppata da Martha Nussbaum intorno alla natura e al ruolo delle emozioni si definisce come una versione modificata dell'antica etica stoica greca, che la filosofa statunitense presenta come la miglior lettura elaborata sul punto dalla filosofia morale. Che le emozioni costituiscano oggetto della filosofia morale deriva, invero, dalla premessa che esse abbiano carattere normativo e siano perciò legate a una teoria del bene. Precisamente, la tesi avanzata dalla Nussbaum si definisce come una teoria di tipo "cognitivo-valutativo"⁶⁰, teoria che nella storia della filosofia appare peraltro nient'affatto isolata, associandosi alle definizioni già presenti in Aristotele, Crisippo, Cicerone, Seneca, Spinoza, Smith e finanche presso Cartesio e Hume⁶¹. Al di là dei tratti che accomunano e distinguono le diverse forme di questo approccio, è interessante rilevare che il modello di razionalità qui implicato è perfettamente plausibile in senso filosofico-giuridico.

L'argomento cardine è che dolore, amore, paura, gioia, speranza, rabbia, gratitudine, odio, invidia, gelosia, pietà, senso di colpa siano tutte specie di un unico genere, di un genere che esprime in diverse forme, un giudizio valutativo sul mondo. Per la Nussbaum, le emozioni costituiscono "reazioni intelligenti alla percezione del valore"⁶² e si sostanziano in un contenuto cognitivo-intenzionale. Ripercorrendo criticamente le diverse letture che alle emozioni hanno dato l'antropologia, la psicoanalisi, la letteratura, le scienze cognitive e, da ultima, la *jurisprudence*, la filosofa statunitense mostra l'infondatezza di una spiegazione riduzionistica, che relega le emozioni in un ambito estraneo alla ragionevolezza⁶³.

In primo luogo, Martha Nussbaum cerca di confutare la tesi antagonista, per la quale le emozioni sono definibili come impulsi ciechi, energie non pensanti, e

⁶⁰ 'Cognitivo' è in tal senso riferibile alla semplice attività di elaborare e ricevere informazioni, non di svolgere calcoli né operazioni più complesse.

⁶¹ *Ex plurimis* si vedano: ARISTOTELE, *Retorica*, Milano, 1996; CICERONE, *Tuscolane*, Milano, 1996; SENECA, *L'ira*, Milano, 1998; B. SPINOZA, *Etica*, Torino, 2002; A. SMITH, *Teoria dei sentimenti morali*, Milano, 1995; D. HUME, *Trattato della natura umana*, Milano, 2001. Tra le posizioni cognitive più rilevanti si riscontrano A. BEN-ZE'EV, *The subtlety of emotions*, Cambridge, 2000; W. LYONS, *Emotions*, Cambridge, 1980; R. M. GORDON, *The structure of emotions: investigations in cognitive philosophy*, Cambridge, 1987 e R. DE SOUSA, *The rationality of emotions*, Cambridge, 1987, i quali tuttavia non sottolineano, a differenza di Nussbaum, il carattere valutativo della struttura cognitiva delle emozioni; ancora, O. H. GREEN, *The emotions: a philosophical theory*, Dordrecht, 1992; G. PITCHER, *Emotion*, in *Mind*, 74, 1965.

⁶² M. C. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, 2001, p. 17.

⁶³ In questa sede ci limiterà a sintetizzare la tesi neostoica nei suoi punti essenziali e rilevanti sotto il profilo filosofico-giuridico, mostrando il nesso tra la razionalità delle forze emotive e la plausibilità di una concezione della giustizia che ne includa il linguaggio.

rappresentano perciò guide tutt'altro che affidabili nel processo di cognizione e selezione morale⁶⁴. Al di là del carattere tutto sommato indebito di questa inferenza, e dello scarso successo che la tesi, nel complesso, ha incontrato in filosofia, in psicologia e in antropologia, la Nussbaum rileva che le emozioni, a differenza degli istinti meramente fisici, sono dirette verso un oggetto. Mentre la fame, per esempio, esprime un'esigenza corporea che richiede semplicemente di essere soddisfatta, la collera è suscitata o diretta verso un oggetto *specifico*⁶⁵. La filosofa di Chicago sottolinea che questo oggetto non soltanto è definito, ma intenzionale: appare all'interno dell'emozione nel modo in cui lo interpreta il soggetto che prova l'emozione stessa. È ciò che la persona vede nell'oggetto che costituisce e qualifica l'emozione che esso suscita. Il sentire implica *già* un vedere. In questo vedere, e di conseguenza nel sentire, entrano credenze e valutazioni: l'oggetto è determinato, si pone in relazione a me e in questa relazione appare come dotato di un particolare valore o inserito in un sistema di percezioni. Il dolore per la morte di una persona cara, per esempio, implica la credenza che essa sia effettivamente morta e il valore affettivo che questa rivestiva nella vita altrui; allo stesso modo, la collera porta in sé la convinzione che il soggetto contro la quale si dirige sia meritevole di biasimo. La paura richiede almeno la convinzione che l'evento temuto sia suscettibile di recare un danno e di recarlo a qualcosa che valuto come prezioso; lungi dall'essere *cieco*, ancora, l'amore *vede* l'essere amato come dotato di un'attrattiva e di un'importanza speciali⁶⁶.

Avendo carattere responsivo, le emozioni presentano peraltro un carattere espressivo: in tal senso i segni fisici che normalmente le accompagnano, nel non identificarsi con esse, rivestono un ruolo comunicativo. Nella teoria della Nussbaum, quindi, il sentire si prospetta in una doppia componente, ricettiva e attiva, che lo classifica come un fare, un fare attraverso un linguaggio.

⁶⁴ Questa tesi è accuratamente argomentata in J. DEIGH, *The sources of moral agency*, Cambridge, 1996.

⁶⁵ “È la stessa identità della mia paura in quanto paura – spiega Nussbaum – che dipende dal suo avere un oggetto del genere: se lo rimuoviamo, essa si riduce soltanto al tremito o al palpitare del cuore. L'identità del vento in quanto vento non dipende allo stesso modo dai particolari oggetti contro i quali va a urtare”, M. C. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 47.

⁶⁶ Chi tende a ridurre le emozioni a meri moti pulsionali tende forse a ridurre il modo in cui esse si esprimono con la struttura dell'emozione stessa; se è certamente vero che l'amore o la collera si manifestano comunemente in una serie piuttosto omogenea di reazioni fisiche, non è possibile con ciò provare che esse siano.

Nel loro contenuto proposizionale, le emozioni rilevano come movimenti di tipo relazionale in un doppio senso: esse si costituiscono in forza di una relazione con un oggetto dotato di particolare valore e di una relazione con un soggetto determinato, per cui il riferimento oggettuale non assume importanza in sé ma sempre e soltanto *per* qualcuno. Il moto emotivo è quindi intimamente connesso con credenze e valutazioni intorno agli oggetti verso cui tende; pertanto, esso non può né costituirsi né definirsi come tale se non a partire dal pensiero; inoltre, inestricabilmente legato com'è al valore, s'inscrive nell'orizzonte eudaimonistico dell'individuo⁶⁷: le relazioni emotive tra noi e il mondo traducono la nostra sfera assiologica e, in particolare, la nostra concezione di vita umana completa. La nostra geografia emotiva, in altre parole, riflette non soltanto il modo in cui guardiamo il mondo, ma anche il modo in cui ordiniamo gli eventi, in base alla cognizione della loro importanza o valore all'interno della nostra esistenza. Se così non fosse non si spiegherebbe, del resto, il conflitto tra emozioni diverse – di cui la tragedia classica resta la più chiara esemplificazione – il quale riflette sempre una “collisione tra valori”⁶⁸, a conferma che la teoria morale è inscindibile dalla dimensione emotiva.

Riflettendo una relazione con beni cui attribuiamo normalmente valore, le emozioni – secondo la filosofa americana – presentano un fisiologico grado di instabilità; amore, dolore, paura sono legate ad alterazioni di una parte della nostra sfera eudaimonistica, alterazioni che normalmente non abbiamo il potere di controllare⁶⁹. Secondo la teoria neostoica, incontrollabile non è l'emozione in sé ma la relazione che essa esprime tra il sé e l'oggetto; questo rapporto si colloca in una sfera di sostanziale passività di fronte al mondo, di una passività nondimeno *attiva*. In tal senso, il giudizio che l'emozione manifesta ha qualcosa di dinamico, non di

⁶⁷ È necessario sottolineare che la Nussbaum prende le distanze da una traduzione della voce εὐδαιμονία come ‘felicità’, come comunemente ha usato fare un filone interpretativo di tipo utilitaristico; la filosofa di Chicago associa il termine alla nozione di bene piuttosto che a quella di benessere. A ricadere nell'orizzonte eudaimonistico non sarebbero cioè soltanto le azioni o le cose *strumentalmente* legate al soggetto ma, al contrario, quelle che per lui *intrinsecamente* rilevano. Viene altresì parzialmente confutata la concezione tradizionale dell'εὐδαιμονία come composizione perfettamente coerente di scopi e progetti: le emozioni mostrano che la nostra concezione di vita buona è spesso confusa, disordinata e non riflette necessariamente le credenze etiche riflessive.

⁶⁸ A. HELLER, *Teoria dei sentimenti*, Roma, 1980, p. 212.

⁶⁹ Per questo le emozioni indicano la sfera assiologica della nostra esistenza come qualcosa che, fenomeno logicamente, si dà sempre in maniera ‘fragile’, rendendoci vulnerabili per il fatto stesso di attribuire valore a qualcosa. In tal senso la Nussbaum scrive in M. C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, Bologna, 2004.

statico: non è cioè da concepire, secondo la posizione stoica, come un atto di assenso meramente riflessivo di una realtà che riceviamo in modo passivo dall'esterno, ma come uno sforzo di collocare l'incontrollabile entro il nostro ordine assiologico. Questo ulteriore tassello che Nussbaum si preoccupa di inserire a difesa della sua tesi è importante per adeguare la filosofia morale a un'idea di giudizio più inclusiva: un giudizio che costruttivamente – e non passivamente – ricerca l'adesione, tra pensiero e mondo, in una combinazione e che non si realizza *una volta per tutte*, ma è suscettibile di attraversare “sommovimenti”⁷⁰ diversi. La ragione in moto nell'emozione è continuamente sollecitata: accoglie, respinge; e questo non intacca la struttura cognitiva dell'emozione, ma ne esplicita la relazione costitutiva con la sfera assiologica⁷¹.

Un approccio al sentire coerente con la teoria qui ricostruita mette a disposizione del filosofo non soltanto un modello di razionalità più inclusivo, ma anche un argomento per superare il radicato presupposto per cui sfera razionale e sfera irrazionale sono assolutamente separabili e l'una può affermarsi soltanto negando l'altra. È questa struttura antinomica del governo dei sentimenti – radicata nell'età moderna e consacrata nella società borghese – che il positivismo riflette nella sua prospettiva epistemologica e, di conseguenza, nella teoria del ragionamento giudiziale. Una prospettiva in cui la divisione tra pubblico e privato propria dello spirito borghese ricade nella dualizzazione del sapere, separando λόγος e πάθος e relegando il governo dell'ἔθος ora alla sovranità calcolante dell'uno, ora alla soggettività arbitraria dell'altro.

2.4. Conclusioni. Costruire la giustizia come ἐπιείκεια

Che la posizione neostoica sia tutta'altro che estranea all'ambito di operatività del diritto, risulta dal fatto che i suoi rilievi risultano perfettamente

⁷⁰ Così è l'italiano di *upheavals*, termine incluso nel titolo della versione americana dell'Intelligenza delle emozioni, *Upheavals of thought*.

⁷¹ In tal senso la teoria neostoica distinguerebbe le emozioni dai sentimenti [*feelings*], per il fatto che questi ultimi si caratterizzano per una sostanziale omogeneità di struttura, mentre le emozioni accolgono elementi affettivi eterogenei; il che tuttavia non implica che le emozioni costituiscano una sommatoria di 'sentimenti' come elementi semplici ma, appunto, un sommovimento del pensiero caratteristico dell'emozione, della sua interrelazione con la sfera assiologica. Sul punto si veda l'analisi di A. HELLER, *op. cit.*

compatibili con la struttura sanzionatoria del diritto penale. Tanto in *common law* quanto in *civil law*, la legislazione criminale e la giurisprudenza accolgono la nozione di “provocazione ragionevole”, “futili motivi” etc., in ordine alla valutazione dell’intenzione criminosa. È pacifico che il diritto accolga la valutazione in concreto come ordinario criterio interpretativo. E il fatto che le emozioni entrino in questa valutazione in concreto conferma l’approccio cognitivo suesposto: se il legame tra moti emotivi e credenze vale ad escludere l’irrazionalità dei primi, questo implica, d’altra parte, che il loro contenuto proposizionale possa essere più o meno appropriato. Come la stessa Nussbaum ci mostra, la giurisprudenza offre una vastissima casistica in cui ad assumere rilievo centrale in giudizio è proprio la componente emotiva dell’azione in quanto valutazione *di ragione*, suscettibile, come tale, di essere a sua volta razionalmente compresa, ponderata, valutata⁷².

Ma la connessione tra emozioni e diritto viene in rilievo anche ‘a margine’ della teoria weiliana della giustizia. Questa, infatti, pone al filosofo del diritto che ne ripercorra la logica di interrogarsi, preliminarmente, non tanto su che *cosa* sia la giustizia, ma su cosa renda un’azione umana giusta; la giustizia weiliana è quella proprietà dell’azione che legge il reale in quanto interezza dell’altro; a partire da questa risposta, si può articolare ulteriormente la domanda nel modo che segue: in quale momento e attraverso quale modello il diritto può strutturarsi rispetto a un’azione di questo tipo?

Combinando le conclusioni della Nussbaum con le premesse della Weil, il filosofo del diritto deve portare la sua attenzione al momento del processo, e al modello di ragionamento capace di includere, senza perdere la razionalità e l’imparzialità che caratterizzano il giudizio stesso, il riconoscimento dell’esperienza-presenza dell’altro. Una delle tesi centrali della filosofa americana è che una risorsa

⁷² Si vedano, *ex plurimis*, Commonwealth of Pennsylvania v. Carr, 580, *Atlantic Reporter*, 2d Series, 1990, in cui la Superior Court of Pennsylvania definisce il principio della ‘*legally adequate provocation*’ che derubrica l’omicidio doloso in omicidio colposo; State of Connecticut v. Elliot, 411, *Atlantic Reporter*, 2d Series, che, in un caso analogo al precedente e sotto lo stesso profilo, definisce l’‘*extreme emotional disturbance*’; Beard v. United States, *Supreme Court Reporter*, vol. 15, 1895; State of New Jersey v. Kelly, 478, *Atlantic Reporter*, 2d Series, 1984; Fielder v. The State of Texas, 756, *Western Reporters*, 2d Series, 1988, dove la Court of Criminal Appeals si pronuncia sulla ‘*rule of relevance*’ della ‘*battered woman syndrome*’; Valentine v. The State of Texas, 587, *South Western Report*, 2d Series, 1979, in tema di ‘*reasonable belief*’ in una fattispecie di omicidio per legittima difesa. Per un’analisi dei profili discrezionali che rilevano nell’applicazione delle cause di giustificazione si veda D. N. HUSAK, *Justifications and the criminal liability of accessories*, in *The journal of criminal law & criminology*, vol. 80, n. 2, 1989 e D. M. KAHAN, M.C. NUSSBAUM, *Two conceptions of emotions in criminal law*, in *Columbia Law Review*, vol. 96, n. 2, 1996.

indispensabile per il giudice sta nella capacità di “riflettere sulla vita delle persone”⁷³; in tal senso la filosofa di Chicago arriva a parlare di un “giudice letterato” o addirittura di un “giudice poeta”, con un linguaggio di certo più affine alla sensibilità di *common law* che non alla nostra, ma in termini perfettamente complementari alla centralità della nozione di lettura nella concezione weiliana del ‘giusto’⁷⁴.

Questa attitudine del giudice si determinerebbe in due momenti: nella capacità di avvicinare il soggetto da giudicare alla sua vicenda concreta e alla sua esperienza personale; e, successivamente, nella capacità del soggetto che giudica di andare verso il soggetto da giudicare così compreso. Pur distinte, le due fasi si danno in realtà come simultanee, l’una implicando sostanzialmente l’altra. Il meccanismo che consente questi passaggi è, evidentemente, quello dell’empatia. La ricostruzione partecipativa dell’esperienza dell’altro ci appare come la necessaria traduzione della capacità di ‘leggere il prossimo’ e come uno strumento non soltanto compatibile con la struttura del giudizio processuale, ma descrittivo del suo stesso significato. La Nussbaum parla dell’*equity* in termini di “ability to judge in such a way to respond with sensitivity to all the particulars of a person and situation”⁷⁵, traducendo così il greco ‘ἐπιείκεια’.

Il termine è riconducibile a ‘εἰκώς’, che designa ciò che è ‘plausibile’ o anche ‘appropriato’. Secondo Francesco D’Agostino, al quale si deve un’autorevole ricostruzione dell’etimologia e storiografia del concetto, l’appropriatezza implicata nell’etimo designa la capacità di adeguare un parametro astratto e oggettivo a una situazione concreta⁷⁶. Si tratta pertanto di una capacità che ha direttamente a che fare col giudizio, il quale costituisce il momento in cui l’astrattezza e la generalità della norma penetrano la singolarità della fattispecie concreta; e, di conseguenza, la

⁷³ M. C. NUSSBAUM, *Giustizia poetica. Immaginazione letteraria e vita civile*, Milano, 2012, p. 147.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*.

⁷⁵ M. C. NUSSBAUM, *Equity and mercy*, in *Philosophy and public affairs*, vol. 22, n 2, spring 1993, p. 85.

⁷⁶ Cfr. F. D’AGOSTINO, *Epieikeia. Il tema dell’equità nell’antichità greca*, Milano, 1973, p. 5. Per un approfondimento della storiografia dell’ἐπιείκεια si veda anche ID., *La tradizione dell’epieikeia nel medioevo latino*, Milano, 1976. È importante tenere a mente che, come rileva il filosofo romano, ἐπιείκεια non è sinonimo di ‘*aequitas*’: non soltanto la seconda non ha avuto alcun ruolo concettuale nella formazione della prima, ma le due recano significati essenzialmente diversi: ἐπιείκεια muove nella direzione dell’appropriatezza, ‘*aequitas*’ è invece connessa all’idea di uguaglianza. È invece incline a dare rilievo alle corrispondenza tra i due termini Vittorio Frosini, V. FROSINI, *Equità (nozione di)*, in *Enciclopedia del Diritto*, XV, Milano, 1966.

suddetta capacità ha direttamente a che fare anche col giudice e con l'operazione mentale, il modello di ragionamento, che lo guida nell'applicazione della norma. La valorizzazione dell'ἐπιείκεια come modello di ragionamento preferibile, se da un lato è indicativa della opposizione che la Weil avverte tra formalismo della legge e concretezza del giusto, ci appare d'altro lato risolutiva di questa stessa tensione – fisiologica e non patologica – che dà ragione al giudizio stesso: la tensione tra la necessaria generalità dei principi e l'irrinunciabile adattamento degli stessi.

Tale approccio 'fisiologico' trova la sua più rigorosa formulazione nella dottrina aristotelica. Nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele situa innanzitutto il giudizio deliberativo nell'ambito etico-esistenziale, di pertinenza della ragione pratica, al fine di delimitarne la sfera rispetto all'ambito della conoscenza scientifica, governata dalla ragione teoretica: “la decisione etica – spiega D'Agostino – non è *applicativa*, come la τέχνη, ma *creativa*, proprio perché la situazione in cui si pone l'azione non precede l'agente come dato, ma gli si pone innanzi come problema”⁷⁷. La singolarità di un caso è anche tutta nella sua irripetibilità, elemento che lo sottrae a un'operazione interamente guidata da alcunché di pre-costituito. In tal senso Simone Weil riconduce la giustizia non al precetto ma all'agire: l'azione è collegata all'individuale:

Giusto ed equo sono la stessa cosa, e, pur essendo entrambi buoni, è l'equo che ha più valore. Ciò che produce l'aporia è il fatto che l'equo è sì giusto, ma non è il giusto secondo la legge, bensì un correttivo del giusto legale. Il motivo è che la legge è sempre una norma universale, mentre di alcuni casi singoli non è possibile trattare correttamente in universale. Nelle circostanze, dunque, in cui è inevitabile parlare in universale, ma non è possibile farlo correttamente, la legge prende in considerazione ciò che si verifica nella maggioranza dei casi, pur non ignorando l'errore dell'approssimazione. E non di meno è corretta: l'errore non sta nella legge né nel legislatore, ma nella natura della cosa, giacché la materia delle azioni ha proprio questa intrinseca caratteristica⁷⁸.

Il fatto che lo Stagirita parli di “correttivo del giusto legale” non deve trarre in inganno: secondo D'Agostino, egli intende presentarlo come uno strumento correttivo della *formalità* della legge (della giustizia intesa in accezione legalista) e non della durezza della legge come se l'ἐπιείκεια, ancillare alla giustizia e

⁷⁷ F. D'AGOSTINO, *Epieikeia. Il tema dell'equità nell'antichità greca*, cit., p. 119.

⁷⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 10-19, (= tr. it. p. 91).

accidentale nel giudizio, si riducesse a intervenire per mitigare il rigore o rimediare all'inadeguatezza di certe previsioni normative. Al contrario, essa si caratterizza, più profondamente, come un dispositivo essenziale – fisiologico – nello schema effettivo della deliberazione giudiziale; non uno strumento che tempera la *dura lex*, ma il presupposto della sua stessa applicazione. È in questi termini che la nozione aristotelica ci sembra idonea a conciliare l'opposizione weiliana fra diritto e giustizia; a farlo in coerenza con il concetto di attenzione, senza compromettere la nozione di giustizia con quella di carità, ma rivedendo la modalità stessa in cui la giustizia entra in azione.

Così, la giustizia funziona effettivamente come Simone Weil l'aveva intesa, cioè come limite, forma, definizione della legge; di una legge che non s'intende, però, come oggetto a se stante, ma come strumento del giudizio, compresa non in una visione normocentrica dell'esperienza giuridica ma processuale, dove la controversia, il giudizio e la norma si costituiscono in un unico plesso logico. E se l'ἐπιείκεια è strumento di giustizia, legge e giustizia non sono più in conflitto; a patto che si assuma l'ἐπιείκεια nell'accezione assunta da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*: non come un meccanismo integrativo dell' 'extragiuridico' o di una qualche assimilazione del diritto naturale entro il diritto formale, ma come la modalità applicativa dello *jus positum*⁷⁹, la tensione dinamica coestesa alla sua struttura.

Sulla scorta di queste considerazioni, crediamo di poter plausibilmente allargare l'orizzonte aristotelico dell'ἐπιείκεια a un modello che includa l'empatia. Come ci ricorda Nussbaum, nella *Retorica* Aristotele definisce ἐπιεικής colui che giudica in modo simpatetico intorno alle cose umane: colui che è capace cioè di percepire l'altro da sé nella sua dimensione singolare e peculiare, comprendendola alla luce delle intenzioni e motivazioni che la percorrono⁸⁰. Se l'ἐπιείκεια arriva a coprire questa sfera semantica, difficilmente la si può disconnettere dalla comunicazione empatica e, quindi, dalla significatività che in tale

⁷⁹ Negli ordinamenti di *civil law*, la stessa qualifica di *positum* rinvia a un momento statico – la positività come codificazione o regolazione comunque normativa – che, si ribadisce, non s'intende qui né mettere in discussione né stigmatizzare; a patto, però, che resti introdotta al suo fianco l'azione complementare del giudizio come momento ontologicamente necessario all'esplicazione della funzione normativa stessa.

⁸⁰ ARISTOTELE, *Retorica*, 1374b2-10, (ARISTOTELE, *Retorica*, Milano, 1996, qui p. 112).

comunicazione/lettura rivestono le emozioni, sia come strumenti per decifrare la situazione altrui, sia come oggetti da valutare, nella situazione altrui, in termini razionali.

Le tesi sinteticamente discusse in questo capitolo illuminano due diversi ma complementari aspetti di una possibile teoria della giustizia, entrambi legati a un'antropologia e a una filosofia morale che vedono convergere parte del pensiero di Nussbaum (o forse un certo *modo* di leggerlo) negli scritti di Simone Weil. Attraverso il *capability approach*, si è mostrato l'aspetto dell'attenzione connesso alla dimensione politica e sociale della giustizia, strutturandone la grammatica sull'universale capacità di aspirare al bene e sulla normatività intrinseca a questa proprietà. Ripartendo dalla fenomenologia del giusto in Simone Weil, e dalla opposizione tra questo e il diritto, si è presentato l'aspetto più specificamente legato alla dimensione giudiziale e alla plausibilità di una 'ragione empatica' all'interno della dinamica deliberativa. Intendendosi per deliberazione, appunto, un momento dinamico, in cui l'universale della legge si determina nella forma del particolare.

Entrambi i modelli accolgono le premesse weiliane e le riformulano sotto il segno di quella che a nostro avviso si connota come una 'giustizia incarnata': l'improcrastinabilità del gesto del Buon Samaritano, che per la Weil racchiude l'essenza dell'azione giusta, non è tanto un agire *subito* quanto un agire *qui e ora*, a partire dalla dimensione singolare, specifica.

Dunque, 'agire': la trascendenza della giustizia non la relega nel mondo ideale, né lascia che l'uomo si arrenda alla casualità del contingente o alla necessità della forza; al contrario, la giustizia è (e chiama l'uomo ad) un'azione. L'azione manifesta una specificazione del sapere etico e chiama quindi in causa le modalità di conoscenza del bene. In una prospettiva combinata col pensiero della Nussbaum, si può almeno sostenere, senza esaurire la complessità del tema, che tale conoscenza del bene si esprime anche attraverso il sentire dell'anima, da cui si irradiano non soltanto esigenze strutturali alla nostra vulnerabilità e finitezza, ma anche un canale di comunicazione nuovo, di cui il giudice è chiamato a servirsi: la via dell'empatia. Ne segue che la giustizia si determina come *agire relazionale*. In tal senso, sarebbe forse più opportuno riformulare il termine 'empatia' come 'relazione dialogica',

intendimento affettivo e simultaneamente cognitivo dell'altro, secondo la definizione suggerita da di Martin Buber⁸¹.

Qui e ora: tale relazionalità non include l'Uomo ma il *prossimo*, nella paradossalità del suo essere vicino e impersonalmente uguale ma sempre altro da noi. Ciò che dell'incarnazione costituisce il paradosso sta forse qui, per la Weil. Il passaggio al nostro impersonale si rende necessario al fine di riconoscere l'impersonalità dell'altro e così assumere, senza negarla, la sua alterità.

A nostro avviso il concetto di ἐπιείκεια può costituire una chiave di comprensione di tutti questi aspetti e un modo di ordinarli coerentemente fra loro. Si fa propria, conclusivamente, la tesi che D'Agostino, sulla base della sua ricostruzione storiografica ed etimologica, propone sul punto e che risulta pertinente con l'approccio filosofico giuridico della stessa Weil. Nella sua dimensione semantica originaria, ἐπιείκεια rinvierebbe ad un atteggiamento etico suscettibile di coinvolgere "l'integralità dell'agire"⁸² dell'uomo, manifestazione del più ampio principio della μετριοτήτης, intesa come via di mediazione tra l'uomo e il cosmo, che allarga la nozione di 'appropriatezza' a quella di 'armonia', negazione di ὕβρις. D'Agostino sottolinea il carattere creativo di questa disposizione, che non vale semplicemente a risolvere le antinomie del rapporto intersoggettivo, ma a disegnare nuove possibilità per lo stesso. Alla luce di questa prospettiva, il diritto è riformulabile non soltanto come estraneo alla forza, ma alleato a δίκη nel contrapporsi all'illimitato come "via della giustizia"⁸³. Il diritto oggettivo dovrebbe però qualificarsi in modo problematico, in una prospettiva critica, vale a dire, come il momento in cui la possibilità del nuovo si apre proprio perché giusto è il diritto che sa calarsi, weilianamente, nel 'qui e ora'⁸⁴.

Certamente, "questo ruolo di mediazione tra νόμος ο λόγος e realtà svolto dall'ἐπιείκεια non può che venir meno in una prospettiva radicalmente

⁸¹ Che così riformula il termine empatia. "Intuisco lui, intuisco ciò per cui egli è altro, essenzialmente altro da me, in questo modo unico caratteristico, suo proprio, essenzialmente diverso da me, e accetto l'uomo che ho intuito, così da potere in tutta serietà indirizzare a lui, in quanto lui, la mia parola", M. BUBER, *Elementi dell'interumano*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, Milano, 1993, p. 304.

⁸² F. D'AGOSTINO, *Epieikeia. Il tema dell'equità nell'antichità greca*, cit., p. 184.

⁸³ Si riprende il titolo del saggio di Paolo Moro, P. MORO, *La via della giustizia*, cit.

⁸⁴ 'Qui e ora' nel senso greco di καιρός, concetto che esprime la correlazione tra tempo e azione, in un farsi presente della prima al secondo non nella casualità dell'arbitrio ma nell'appropriatezza dell'ἐπιείκεια.

immanentistica quale quelle che – con tutti i limiti che incontrano simili affermazioni – domina, dall’inizio dell’epoca moderna, la cultura filosofica europea”⁸⁵. A maggior ragione, la prospettiva di Simone Weil, rivisitata alla luce degli orientamenti contemporanei più sensibili alle aporie del giuridico, potrà indirizzare il filosofo del diritto verso un atteggiamento creativo, disposto all’azione, in una prospettiva di ricongiunzione fra teoria e prassi del diritto.

⁸⁵ F. D’AGOSTINO, *Epieikeia. Il tema dell’equità nell’antichità greca*, cit., p. 193.

CONCLUSIONI

GIUSTIZIA E LAVORO COME APERTURE ALL'ESSERE

La gioia non è altro che il sentimento della realtà. La tristezza altro non è che l'indebolimento o la scomparsa di quel sentimento. (S. Weil)

Il centro della metafisica realista di Simone Weil è il concetto di *attenzione*. Facoltà insieme *cognitiva* e *affettiva*, disposizione del soggetto che qualifica l'azione, l'attenzione è, per l'Autrice, l'unica modalità di accesso all'intero, ossia all'essere. Essa è pertanto correlata al concetto di lettura: se l'essere, aristotelicamente, si dice in molti modi, il τὸ ὄν weiliano si legge a più livelli: "la vista è l'intelligenza, il giusto orientamento è l'amore soprannaturale"¹. Rispetto all'insistenza con cui la Weil avverte di lasciare lo sguardo privo di rappresentazioni, per non cadere nell'idolatria, la nozione di lettura sembra in contraddizione. Ma, proprio attraverso la sua correlazione con il dispositivo dell'attenzione, si coglie nel suo significato un'indicazione coerente: l'attenzione è una disposizione della mente in asse con l'orientamento dello sguardo e quest'asse ha la modalità dell'attesa, una tensione a lasciare lo spazio vuoto, a lasciare essere il reale come irriducibile; appunto, soprannaturale. L'immaginazione che tende a riempire lo sguardo corrisponde alla falsificazione del reale che si compie ogni qualvolta il particolare viene assunto come universale e l'io si chiude alla relazione. Leggere significa uscire dall'orizzonte individuale.

Possiamo ora riferire l'attenzione in tal modo descritta ai tre livelli della nostra analisi, illustrando le implicazioni che a nostro avviso ne derivano: l'ontologia del lavoro, il modello etico-antropologico della cura, il fondamento emotivo della giustizia. Questo ci consentirà, anche, di attualizzare il pensiero weiliano ai fini della nostra indagine.

Per un'ontologia del lavoro (nella prospettiva dell'estetica)

¹ S. WEIL, *Dio in Platone*, cit., p. 52.

È lo studio, la pratica e la comprensione del lavoro la via con cui Simone Weil indica l'attenzione non soltanto come unico criterio di accesso al reale, ma come condizione della sua stessa pensabilità. Dagli scritti giovanili, il lavoro emerge come sintesi di spirito e corpo e l'azione efficace che ne scaturisce è definita come quella legge di ricongiunzione in cui si esemplificano libertà e conoscenza. Quando la Weil mette alla prova questo schema concettuale con la realtà della fabbrica, esso ne esce confermato *a contrario* e al tempo stesso ricompreso in una connotazione spirituale. Prende forma quanto era già stato problematicamente messo al centro del nucleo ontologico lavoro: l'irriducibilità del reale e la necessità di elevare l'azione attraverso la qualità, l' 'avverbio', dell'attenzione, ricongiungendo piano pratico e piano spirituale.

Un tipo di pensiero dualista – quale è quello su cui si è costruito l'ideale razionalismo moderno² e che soltanto una lettura impropria può imputare alla Weil – non può che vedere come contrapposti il momento dell'*actio* e il momento della *contemplatio*. La dicotomia di fondo fa sì che la distinzione, anziché mantenere una tensione tra i due aspetti, si traduca in una separazione tra i due; in questa linea, l'*actio* si appropria interamente del lavoro, col risultato che questo resta estraneo a qualsiasi motivo estetico³. Per contro, Simone Weil rimette al centro l'estetica – “generalmente considerata come una disciplina particolare” – come “la chiave delle verità soprannaturali”⁴, poiché soltanto quando, l'uomo contempla la necessità dell'ordine naturale, nell'esperienza della bellezza, aderisce fino in fondo al reale.

Sulle stesse premesse, la bellezza è stata relegata dalla modernità all'ambito dell'irrazionale, di un'ἄσθησις che si connota in modo opposto all'estetica weiliana: l'Autrice, invece, non fa consistere la bellezza nel contributo dei sensi, ma nella necessità del mondo che si dischiude al soggetto capace di allineare i sensi con la ragione e l'azione. Questo tipo di lettura non implica, sia inteso, una corrispondenza o un qualche tipo di operazione riducente; implica invero una distanza fra soggetto e

² Per una ricostruzione dei presupposti dualisti insiti nella metafisica e nell'epistemologia del 'moderno', si veda di nuovo, la ricostruzione M. MANZIN, *Ordo iuris*, cit.

³ È questa, peraltro, la tesi di Hannah Arendt, illustrata in H. ARENDT, *Vita acitiva*, cit., dove il lavoro, in quanto collegato alla sfera del fare e del bisogno è distinto e degradato rispetto alle attività umane contemplative o politiche.

⁴ S. WEIL, *Quaderni*, III, cit., p. 364

oggetto: quella stessa distanza che il lavoro tayloristico ha annullato. In fabbrica, scrive la Weil, "l'intenzione dello sguardo non approda ad alcuna figura su cui lo sguardo possa riposare"⁵. In tal senso è da intendere la dottrina weiliana dei simboli, come oggetti capaci di catturare lo sguardo, portarlo ad un livello più elevato e consentire al pensiero di leggere 'dentro' la materia.

Se l'atto del lavoro, oltre ad essere gesto che materialmente modifica l'esistente e produce un'utilità, inizia ad essere pensato come inclusivo di un profilo improduttivo, contemplativo, il valore della dignità del lavoro stesso deve essere rivisto in una prospettiva più esigente. Una prospettiva che nel 'compromettere' il trascendente con l'azione ripetitiva dell'*homo faber* affranca quest'ultimo da un orizzonte che, *oggettualizzando* la sua azione, finisce per degradarne la soggettività. *Πράξις*, in senso weiliano, è appunto questa 'lettura invertita' dell'*action travailleuse*: il lavoro è il momento che consente all'uomo di sperimentare l'unione di anima e corpo attraverso l'azione che si completa in contemplazione: *action travailleuse* che contiene l'*action non agissante*.

Il profilo relativo all'estetica del lavoro suggerisce un'ulteriore e più estesa interpretazione, idonea a collocare propriamente il lavoro all'interno dell'orizzonte antropologico della stessa Weil, coerentemente con le nozioni di 'radicamento' ed 'etica della cura'. Tale interpretazione risulta peraltro consonante con alcuni motivi del dibattito filosofico attuale, che tentano di superare la prospettiva – anch'essa di matrice moderna – legata all'ideologia lavoristica⁶. Tutte moderne sono infatti le premesse a una critica del lavoro *interna* al lavoro stesso: è la linea seguita da Marx, prima di lui da Hegel, e inaugurata da Locke; per alcuni aspetti, vi rientra la stessa Weil; ciò non toglie che dalle riflessioni della nostra Autrice si possa evincere una diversa direzione di ricerca.

⁵ W. TOMMASI, *Simone Weil. Segni, idoli, simboli*, cit., p. 117.

⁶ Insa all'ideologia lavoristica, in unità col pensiero socio-economico moderno, è precisamente la pretesa per cui il lavoro è la mediazione di tutta l'esistenza umana, sia che si sostenga la preminenza del capitale sul lavoro sia che, viceversa, si sostenga la preminenza del lavoro sul capitale. Le voci che si sono levate per superare quest'ordine di pensiero provengono dal filone fenomenologico esistenziale del secondo Novecento, che muove dalle riflessioni sull'agire di Heidegger, Jaspers e Habermas. Il primo a indicare una direzione diversa per pensare l'oppressione è Mario Tronti, in M. TRONTI, *Operai e capitali*, Torino, 1966. Si veda anche A. ACCORNERO, *Il lavoro come ideologia*, Bologna, 1980, L. BAGOLINI, *Filosofia del lavoro*, Milano, 1977 e A. NEGRI, *Filosofia del lavoro. Storia antologica*, cit.

La critica all'alienazione nel lavoro, di cui Marx fu il principale teorico, si rivolge all'inversione mezzi/fine che il lavoratore sperimenta su se stesso nell'organizzazione capitalista della produzione, culminante nell'espropriazione del prodotto del lavoro e del lavorare stesso a beneficio del capitalista. A ciò si aggiungono i fattori della semplificazione del lavoro introdotta da Taylor e applicata da Ford, e del carattere conseguentemente sempre più esecutivo della mansione lavorativa. Il presupposto della critica marxiana è una visione del 'ontologizzante' del lavoro, per cui in esso risiedono "la verità e la realtà dell'uomo"⁷; in controluce, è un'antropologia di matrice cartesiana che vede nell'*homo faber* l'immagine terrena della potenza divina e nel lavoro il luogo e il riflesso di questa esistenza creatrice. Se la produzione è concepita, hegelianamente, come la produzione di tutto l'essere, in un'aspirazione alla durata, alla permanenza, è chiaro che di questo essere, in particolare dell'agire, il lavoro finisce per diventare la misura universale. Di conseguenza, l'alienazione dell'uomo che lavora diventa l'alienazione per antonomasia: l'alienazione *del* e *nel* lavoro, in perfetta coincidenza con l'alienazione dell'uomo.

È lecito chiedersi se sia percorribile una linea di riflessione alternativa a quella – materialista – che conduce dal lavoro assoggettato al lavoro liberato; chiedersi, cioè, se all'interno della riflessione lavoristica è la rigenerazione del lavoro a dover portare questo carico di attesa 'escatologica' o se, invece, "il mutamento dovrà marciare lungo una *multipolarità* antropologica e mirando all'orizzonte che dà senso all'esperienza umana"⁸. In sostanza, è da vedere se la questione della libertà nel rapporto tra uomo e lavoro sia articolabile in un modo diverso, estrinseco alla dinamica lavoro stesso, in un'ottica di relativizzazione del suo statuto esistenziale.

Francesco Totaro, a cui si deve una critica accurata sul punto, chiarisce come nella concettualizzazione del lavoro si sia sempre riflettuta una certa idea del divino che, come si accennava, implicava una determinata antropologia; per quel che riguarda la parabola storica che dal Rinascimento è arrivata a Marx, tale antropologia è segnata dalla presenza del 'soggetto' contrapposto all' 'oggetto' in una dinamica dominativa e manipolativa. L'orizzonte è dualistico, la ragione è calcolante e l'azione è ridotta ad un agire utilitaristico, di acquisizione/espropriazione. A partire

⁷ F. TOTARO, *Non di solo lavoro*, cit., p. 108.

⁸ *Ibidem*, p.116.

dalla teologia di Simone Weil si può percorrere invece una direzione alternativa al modello dell'*homo dominus et possessor mundi* cartesiano e, partendo dal suo intendimento del divino, rivedere il problema del lavoro. La figura di Dio è infatti accolta nel suo pensiero in una prospettiva opposta rispetto a quella messa in campo dalla teologia moderna: Dio ha *lasciato essere* le cose; le ha create *ritirandosi*; l'esistenza del mondo non è addebitabile a un atto di potenza, ma a una rinuncia alla manifestazione dell'onnipotenza. Il dispositivo dell'attenzione si costruisce su queste premesse: per incontrare il reale, che è il bene, l'uomo deve imitare la rinuncia divina.

Oltre che un riequilibrio tra *actio* e *contemplatio*, sembra essere proposta negli scritti weiliani una più radicale problematizzazione della questione dell'agire, che trascende i limiti della riflessione sulla condizione operaia. L'azione in cui, secondo la Weil, ne va dell'individuo stesso è quella qualificata dall'attenzione e, quindi, da un'apertura al trascendente, che comprende tanto l'ordine del creato (la bellezza) quanto l'ordine degli uomini (la giustizia). Si è detto che la trascendenza è propria del bene e del reale, classicamente inteso come τὸ ὄν. L'azione weiliana, come sintesi di presa attiva sul mondo e contemplazione, risulta in ultima analisi orientata all'*essere*, di cui procura l'accadimento, essere che è insieme reale e possibile. Restituire centralità all'ἀΐσθησις di cui dice Simone Weil, allora, significa rileggere l'agire nella prospettiva dell'essere, secondo l'esortazione con cui Martin Heidegger apre la sua *Lettera sull'«umanismo»*:

Noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire. Non si conosce l'agire se non come il produrre un effetto la cui realtà è valutata in base alla sua utilità. L'essenza dell'agire, invece, è il portare a compimento (*Vollbringen*). Portare a compimento significa: dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, condurre-fuori a questa pienezza, *producere*. Dunque può essere portato a compimento in senso proprio solo ciò che già è. Ma ciò che prima di tutto «è» è l'essere⁹.

Nell'ottica utilitaristica, coerentemente alla logica tecnico/dominativo che le è propria, l'essenza del lavoro rimane definita come funzione della quantità di beni ottenibili in una certa unità di tempo; senza separare il lavoro dalla sua componente economica, senza mettere da parte il fatto che si lavora all'interno di un mercato e

⁹ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, Milano, 2005, p. 31.

per soddisfare bisogni, è possibile ridefinirlo in un'ottica che metta a parametro l'*incremento d'essere* che il lavoro produce. È in questa attuale, più ampia, prospettiva che la filosofia dell'attenzione proposta da Simone Weil può funzionare come punto di partenza di una nuova riflessione sul lavoro. E se la via indicata dall'Autrice è quella abbandonare la metafisica del dominio, il meccanismo antropologico in cui la volontà di potenza finisce per irretire chi della volontà dispone, le parole di Heidegger mostrano in ragione di che cosa questa via sia percorribile¹⁰.

Svincolare la produzione dalla logica dell'utilità e rileggerla in una prospettiva ontologica consente di ridefinire la posizione del lavoro tra le attività umane, collocandolo in un ambito di più ampia realizzazione della persona, dove l'agire assume forme ulteriori, legate all'accudire e al curare, oltre che all'accumulare e allo sfruttare¹¹. Ma consente, al tempo stesso, di ridefinirlo come prassi, restituendo complessità all'atto del *producere*, nella priorità di "tutelare – attraverso la *contemplatio* da cui ogni finalità è assente – l'unità dell'esperienza nella molteplice successione dell'agire"¹² e di orientarsi verso "un lavoro qualitativamente arricchito e calibrato su di una misura di umanità complessiva"¹³.

¹⁰ Non è possibile in questa sede dar conto del complesso itinerario argomentativo in cui Heidegger problematizza il rapporto tra 'agire' e 'potere'. È necessario però precisare che nel processo di revisione antropologica qui suggerito si colloca l'interrogazione del filosofo di Friburgo circa il produrre-attraverso-la tecnica, cifra della cultura occidentale degli ultimi due secoli. Dal 1900, integrato e complementare al paradigma dell'*homo faber/laborans*, è l'*habitus* di esercitare un dominio sulle cose attraverso l'organizzazione calcolabile dei mezzi e degli scopi, controllandola in base alla sequenza delle cause e degli effetti. Ma la tecnica, Heidegger avverte, non può eccettuarsi dall'essere: essa è *una*, tra le altre, modalità di apertura dell'uomo all'essere, uno dei modi in cui questo si disvela. Nel momento in cui si pretende unilaterale ed esclusiva, la tecnica tradisce se stessa. Cfr. M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, Milano, 1976. A tal proposito si segnala anche la raccolta di saggi di J. HABERMAS, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari, 1971, in particolare il saggio *Progresso tecnico e universo di vita sociale*, in cui il filosofo di Düsserldorf mette in guardia del fatto che "la direzione del progresso tecnico è oggi ancora in gran parte determinata da interessi sociali che derivano (...) dalla necessità di riprodurre la vita sociale, senza essere riflessi come tali ed essere confrontati con l'autocomprensione politica dei gruppi sociali; di conseguenza un nuovo poter fare tecnico penetra senza preparazione in forme già esistenti di prassi sociali".

¹¹ È questa una delle tesi illustrate da Francesco Totaro in F. TOTARO, *Non di solo lavoro*, cit. e in ANTONIAZZI S., TOTARO F., *Il senso del lavoro oggi*, cit. Si veda anche G. BIANCHI, *Dalla parte di Marta*, Brescia, 1986.

¹² S. ANTONIAZZI, F. TOTARO, *Il senso del lavoro oggi*, cit., p. 81.

¹³ F. TOTARO, *Non di solo lavoro*, cit., p. 139. La *contemplatio* weiliana, in tal senso, non è da assumere in senso letterale, come fissità dello sguardo; l'attenzione in cui *actio* e *contemplatio* si fondono è movimento che raccoglie e ricompono la realtà – come le due parti di un simbolo – leggendovi il passaggio dalla τάξις a un κόσμος.

Si vedono così convergere i due profili emersi da questa ricerca – livello estetico e livello etico – in un discorso che, rivalutando la centralità dell'estetica nell'agire, diventa fondativo di un ἔθος. In particolare, fondativo di:

- i. un'etica *del* lavoro, che abbia il suo focus nelle condizioni del lavoro non servile, con una funzione *negativa*, limitativa di ciò che la logica economica consente di perseguire: profitto e produttività. In termini weiliani, l'etica è la conoscenza del limite, che si contrappone all'illimitatezza della forza. Nella prospettiva dell'essere, questa direzione etica è volta a tutelare la relazione intersoggettiva che nel lavoro si esprime.
- ii. Un'etica *nel* lavoro, che abbia anch'essa il suo focus nelle condizioni del lavoro, ma in termini *positivi*, ossia propositivi rispetto alla realizzazione dei 'buoni valori' che hanno contraddistinto l'ideologia lavorista: valorizzazione del soggetto nel suo potenziale creativo e nelle facoltà che caratterizzano la sua singolarità; nella prospettiva dell'essere, questo fa del lavoro un momento di manifestazione del nuovo, lo autentica come accadere del possibile: "l'uomo non è semplice apertura all'essere; il suo tratto paradossale e abnorme rispetto agli altri viventi è quello di far accadere l'essere, di operare affinché l'essere accada"¹⁴.
- iii. Un'etica *per* il lavoro: una direzione di pensiero e autocomprensione volta a ricercare e custodire – mantenendone viva la domanda – il *senso* del lavoro come bene da promuovere entro un orizzonte antropologico adeguato, nel presupposto dell'irriducibilità dell'individuo al lavoratore, o dell'insufficienza della condizione di lavoratore per l'individuo. Nella prospettiva dell'essere, questo momento di definizione del lavoro è da ricondurre alla nozione di 'radicamento' dell'uomo, che la Weil indica come necessità fondamentale e preliminare a qualsiasi tipo di riforma sociale.

¹⁴ F. TOTARO, *Non di solo lavoro*, cit., p. 47. In termini jasperiani: "il nostro essere ci è 'dato' come una possibilità offerta alla decisione", K. JASPERS, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. XV.

Ciò dovrebbe dare conto della possibilità di integrare le contraddizioni che da sempre hanno strutturato il fenomeno del lavoro in un'adeguata prospettiva filosofica. Tra tutte, la dialettica tra individuo e società che configura il lavoro come 'questione sociale' del nostro tempo è, a livello concettuale, impossibile da sciogliere dando priorità all'uno o all'altro termine. Meritano di esser riportate per esteso le riflessioni di Luigi Bagolini a tal proposito:

Il lavoro è sempre lavoro di individui particolari e, per questo aspetto, ha una dimensione soggettiva; in quanto attuazione pratica di interessi soggettivi non può funzionare da solo come qualcosa di effettivamente oggettivo e socialmente unificante. Ma un corpo sociale non è semplicemente la somma di elementi individuali e soggettivi: nel suo costituirsi non può non entrare qualcosa di oggettivamente valido, irriducibile a mera somma di interessi particolari¹⁵.

A maggior ragione, allora, la riflessione sul lavoro può correttamente essere ricontestualizzata nell'orizzonte antropologico e nella dimensione spirituale individuati da Simone Weil.

In questa prospettiva, orientata alla trascendenza, il lavoro riesce a evitare la riduzione dualistica, la trappola ideologica del 'valore' e quella materialista del 'bene' economico, e si ridefinisce come una risorsa basilare, spirituale e materiale, di cittadinanza, nella direzione espressa dalla nostra Costituzione (l'articolo 4 prefigura il lavoro come dovere da svolgere secondo libertà in una prospettiva di progresso materiale e spirituale della società). A nostro avviso, il contributo di Simone Weil è di aver mostrato come ciò sia realizzabile a patto di problematizzare l'ipertrofia del lavoro insita nel paradigma dell'individualismo utilitarista, e di rileggere la nozione dell'agire in chiave spirituale. Una spiritualità che non deresponsabilizza l'uomo dalla necessità materiale, ma tenta di radicarla in essa con tutto se stesso. L'accento della trascendenza, di una filosofia dell'attenzione – o, in definitiva, della bellezza – fa del lavoro una modalità di attesa e aspettativa dell'essere e, così, luogo di incremento del *proprio* essere, del 'sé', in relazione con altri. Un bene comune, da ricercare in comune.

2. Per un'ontologia della giustizia (nella prospettiva dell'etica della cura)

¹⁵ L. BAGOLINI, *Filosofia del lavoro*, cit., p. 199.

La riflessione che la Weil ci consegna, così come mediata dalle indicazioni critiche della fenomenologia esistenzialista, iscrive il rapporto tra attenzione e lavoro entro il paradigma della *cura*: il lavoro – secondo il principio di ricongiunzione che lo qualifica – è un determinarsi *per* l'essere proprio e altrui rendendo qualcosa di materiale efficacemente disponibile. Se l'istanza estetica di cui il lavoro è portatore è inscindibile dalla dimensione etica, occorre estendere queste riflessioni conclusive ai caratteri distintivi dell'etica della cura e alla loro rilevanza filosofico-giuridica.

Prima di delineare i fondamenti dell' 'etica della cura' – locuzione che compare nel dibattito di filosofia morale in Nord America negli anni '80 – è opportuno soffermarsi sul significato ascrivibile alla parola 'cura'. È Heidegger che per primo traduce il concetto in termini filosofici, distinguendo tra 'prendersi cura', inteso come "prendersi cura maneggiante usante" (*Besorgen*), e 'aver cura', inteso come "l'incontro col con-esserci degli altri" (*Fürsorge*)¹⁶. La cura si determina quindi in due modalità costitutive, la prima delle quali la dirige verso gli enti, la seconda, verso gli uomini; potendo sempre quest'ultima ricadere nella prima, laddove il rapporto con gli altri si declini nella forma dell'utilizzabile. Benché siano quindi diversi gli oggetti dell'intenzione, la cura ha come riferimento essenziale un atteggiamento di consenso pieno al libero dispiegarsi dell'essere che ha davanti: la cura è un *lasciare essere*. Un lasciar essere che, non di meno, implica quella 'passività attiva' indicata da Simone Weil e legata all'antropologia della relazione: custodire e coltivare l'essenza dell'altro manifesta, rispondere alla chiamata dell'altro nel senso di assumersene responsabilità; e di rispettare, anche, quello spazio intersoggettivo che consenta alla sua presenza di manifestarsi e chiamare. In altre parole, libertà *dell'*altro e responsabilità *verso* l'altro non si escludono a vicenda, ma rimangono coesenziali. Rilevante è anche il fatto che, nel senso heideggeriano, il concetto tiene insieme queste due possibilità, senza disgiungere la cura delle cose dalla cura degli esseri.

¹⁶ I riferimenti sono a M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano, 2005, ID. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova, 1998. Per una ricostruzione del concetto di cura in Heidegger si veda L. MORTARI, *La pratica dell'aver cura*, Milano, 2006.

La letteratura e le problematiche connesse all'etica della cura si sviluppano a partire dalla pubblicazione del saggio *Con voce di donna*, di Carol Gilligan¹⁷, e registrano un'ampiezza e una varietà di posizioni di cui non si può dare conto in questa sede; sarà sufficiente rilevare quanto è riferibile alla proposta weiliana e una possibile teoria della giustizia. In effetti, molti autori – più significativamente, tra tutti, Jeanne Tronto – hanno messo in discussione l'asserito fondamento femminile dell'etica della cura; contemporaneamente, hanno tentato di coniugarla con la teoria del diritto, cosa che la Gilligan radicalmente esclude, nel presupposto che i concetti stessi di 'diritto' e 'giustizia' siano specifici dell'universo maschile. In Italia, l'etica della cura è consonante a una corrente filosofico-giuridica significativa, ascrivibile alla fenomenologia esistenzialista già citata e in particolare al pensiero di Giuseppe Capograssi, Sergio Cotta, Enrico Opocher. La tesi che accomuna questi Autori è che, come la Weil aveva intuito, un discorso formulabile in termini di dovere e di cura sia dotato di un potenziale correttivo e suppletivo rispetto al paradigma dei diritti soggettivi, restituendo “carne e ossa”¹⁸ alla logica astratta e formale della loro difesa. Naturalmente, affinché il nesso funzioni, è necessario abbandonare la matrice individualistica che fonda l'antropologia moderna e la relativa idea di diritto come espressione di un potere – oggettivo o soggettivo che sia – secondo quanto illustrato nel capitolo Terzo.

Si deve rilevare che, nel definire il concetto di 'cura', la filosofa nordamericana assume innanzitutto la sua correlazione con l'idea di 'onere': per avere cura non basta 'interessarsi'; non di meno, ci si può interessare per esempio al problema della fame nel mondo senza prendere iniziativa per alleviare la fame di nessuno. La cura implica un fare, un attivarsi accompagnato dalla consapevolezza che quel fare sia obbligante non in quanto dovuto ma in quanto necessario; per

¹⁷ C. GILLIGAN, *Con voce di donna: etica e formazione della personalità*, Milano, 1987. Si segnalano nel filone inaugurato dalla Gilligan anche V. HELD, *Etica femminista*, Milano, 1997, V. HELD, *Rights and goods: justifying social action*, New York, 1984; S. M. OKIN, *Le donne e la giustizia: la famiglia come problema politico*, Bari, 1999; I. M. YOUNG, *The ideal of community and the politics of difference in Social theory and practice*, 12, spring, 1986. Per quel che riguarda la ricezione in Italia della direzione d'indagine intrapresa dalla Gilligan ci si riferisce a B. BECCALLI, C. MARTUCCI, *Con voci diverse: un confronto sul pensiero di Carol Gilligan*, Milano, 2005, LIBRERIA DELLE DONNE (a cura di), *Non credere di avere dei diritti*, Milano, 1987, LIBRERIA DELLE DONNE (a cura di), *Diotima: il pensiero della differenza sessuale*, Milano, 1987.

¹⁸ C. GILLIGAN, *Con voce di donna: etica e formazione della personalità*, p. 104.

questo, la cura è sia una pratica sia una disposizione responsiva. Così viene definita da Jeanne Tronto e Berenice Fischer:

Una specie di attività che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro mondo in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile. Quel mondo include i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutto ciò che cerchiamo di intrecciare in una rete complessa a sostegno della vita¹⁹.

La cura possiede un tratto essenzialistico, che per Jeanne Tronto non risiede nel suo carattere femminile ma nel fatto che l'essere umano ha bisogno di cura. Il concetto di cura ci obbliga così a ridiscutere il mito dell'individuo autonomo e uguale agli altri, mettendo al centro la co-esistenza e l'interdipendenza tra gli uomini, in modo complementare. Se il mondo o il nostro modo di essere al mondo – inteso heideggerianamente come 'Esser-ci' – è autenticamente in relazione ad altri soggetti, allora siamo anche universalmente bisognosi di cura, se non altro per il fatto di essere stati, appena nati, incapaci di curarci da noi. Quel che vi è di essenziale nella cura non è quindi legato alla sua componente attiva e, con ciò, alla specificità del carattere femminile, ma alla sua componente passiva, alla parte che la riceve, perché almeno in una fase della sua esistenza non può farne a meno. Ne segue il carattere 'innaturale' del prestare cura, che si colloca perciò nel dominio della teoria morale e, precisamente, nel dominio della pratica più che delle regole o dei principi²⁰.

L'innegabilità della cura, come innegabilità della vulnerabilità umana, è un argomento idoneo a riabilitare la centralità dei doveri per il tessuto comunitario, rispetto al quale si è per lungo tempo giudicata sufficiente un'adeguata formulazione dei diritti. Tommaso Greco, studioso weiliano che nella riflessione giusfilosofica attuale è uno dei più sensibili a questo problema, avverte del fatto che

L'apertura all'altro che i doveri realizzano implica infatti un farsi carico delle situazioni nelle quali persone e cose necessitano di un intervento responsabile. Una società pensata esclusivamente a

¹⁹ J. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, cit., p. 118.

²⁰ Alla tesi dell'innaturalità della cura è stato altresì replicato che se la vulnerabilità umana, con la sottesa interdipendenza reciproca, è un carattere essenziale ed innegabile dell'esistenza umana, ne discende che aver ricevuto cura deve essere riconosciuto come un valore per chiunque abbia in conto la propria vita; in tal senso, rifiutare la cura a chi ha bisogno sarebbe una scelta contraddittoria. È la tesi riferibile a Daniel Engster, che cerca di dimostrare appunto il fondamento morale del dovere di cura. Cfr. D. ENGSTER, *Rethinking care theory: the practice of caring and the obligation to care*, in *Hypatia*, vol. 20, n. 3, summer 2005.

partire dai diritti rischia di mancare un obiettivo così importante, dal momento che i diritti sono necessariamente dipendenti da una cultura che non postula di per sé la nozione del legame sociale (...) e perciò finisce per perpetuare la chiusura rispetto ai bisogni del mondo (non è nemmeno il caso di soffermarsi sulla eventuale risposta da dare a chi obiettasse che la lotta per i diritti è una manifestazione tra le più alte del “prendersi cura” del mondo; è chiaro infatti che si tratta di una lotta che può essere intrapresa solo da chi sente il dovere di intraprenderla)²¹.

Se i diritti rappresentano una garanzia ed esprimono la correlata esigenza di tutela, i doveri creano e alimentano il legame sociale; come rileva la Weil, ai diritti, nel loro essere ‘*contra*’, soggiace la logica della distanza esclusione, mentre i doveri, nel loro essere ‘*pro*’, presuppongono al contrario l’inclusione, l’ ‘andare verso’. La stessa efficacia del diritto oggettivo risulta in larga parte condizionata dal funzionamento dei doveri, laddove molti diritti sono in realtà adempiuti spontaneamente, a prescindere dall’attivarsi di una rivendicazione o di una sanzione, in virtù della mera sussistenza di un legame sociale e non della sua giuridicità²². Il dovere, infatti, è connotato moralmente (“l’obbligo – scrive Simone Weil – lega solo gli esseri umani”²³), mentre il diritto è essenzialmente un dispositivo istituzionale, di cui lo Stato – da ultimo, con il monopolio della sanzione – è il referente e il garante supremo (stando in questo, peraltro, l’indiscutibile utilità dei diritti, come osserva Greco).

Un’etica riportata alla cura dell’altro conferisce vigore, peraltro, alla nozione stessa di tessuto comunitario come luogo di radici; dove il radicamento non si identifica in un’endogamica appartenenza basata sull’identità, ma sul vincolo che lega un uomo all’altro e di cui l’etimologia stessa del parola ‘tessuto’ dà conto: ‘*textum*’ deriva dal verbo latino ‘*texere*’, comporre. Nella prospettiva weiliana, infatti, l’essenza della comunità è custodita dall’intreccio delle istanze individuali, e

²¹ T. GRECO, *Il ritorno ai doveri*, in *Cultura e diritti*, n. 1, gennaio-marzo 2012, p. 97.

²² Vi è peraltro una significativa letteratura in tal senso. Si vedano E. EHLICH, *I fondamenti della sociologia del diritto*, Milano, 1976, L. FERRAJOLI, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Roma-Bari, 2009. Sulla precedenza logica del dovere rispetto alla giuridicità dei diritti aveva scritto già Hans Kelsen, in H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milano, 1984.

²³ S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 14.

di queste con quelle collettive, e al tempo stesso rinvia al concetto di 'testo' e, dunque, di lettura²⁴.

L'elemento della cura offre quindi al pensiero weiliano un'interpretazione che rafforza e precisa il significato di 'obbligo eterno verso l'essere umano'; e non perché l'argomentazione della Weil sul punto sia debole, ma perché la definizione di cura esplicita lo stretto collegamento che *deve* sussistere tra il prendersi cura dell'altro e il movente che sostiene l'azione. La cura non è essa stessa un dovere, non può essere ricompresa nel contenuto di un diritto, né è sanzionabile nella forma giuridica dell'adempimento specifico; essa infatti ricomprende la modalità del dovere senza esaurirvisi²⁵; è un atto morale in quanto essenzialmente libero, esprimendosi la libertà nel movente che trascende il dovere in senso kantiano. È perciò una lettura emotiva: l'azione si radica nel *πᾶθος*, che è capacità di vedere e leggere l'altro²⁶.

Cura e dovere arricchiscono e precisano il senso dell'apertura antropologica all'essere. Controfattualmente alle premesse discusse nel paragrafo precedente, il produrre e il contemplare non sono riconducibili all'attività del curarsi, sostiene Jeanne Tronto. Ma se s'intendono il produrre e il contemplare, la *ποίησις* e la *πρᾶξις*, come complementari entro un orizzonte di apertura all'essere, allora, anche attività come lavorare, educarsi, giocare, nutrirsi, amare possono essere ridefinite entro il concetto dell' 'avere cura di'. A patto che, appunto, le si riconosca come espressioni di un fare che accresce l'essere, proprio o altrui, *lo fa accadere*, al di fuori di una logica dominativa, ossia affermativa dell'individualità come sfera di esclusione anziché di potenziale apertura all'altro²⁷.

²⁴ Sul punto, benché in una prospettiva argomentativa diversa dai temi in discussione qui, si rinvia all'analisi di P. LEGENDRE, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Torino, 2005. Il concetto di testo è peraltro associato frequentemente nei testi weiliani alla parola 'tessuto', come metafora del mondo e dei diversi livelli con cui è possibile leggerlo.

²⁵ "It could be argued – scrive Joy Kroeger Mappes – that parents have obligations to care for their children and children have the correlating right to be cared for by their parents. (...) It is true that many mothers and fathers *do* view their relationships with their children as simply a matter of fulfilling certain moral requirements. But it is precisely for this reason that we find these relationships lacking. They are deficient because there is little or no care, *only* a sense of duty", J. KROEGER MAPPES, *The ethic of care vis-à-vis the ethic of rights: a problem for contemporary moral theory*, in *Hypatia*, vol. 9, n. 3, summer 1994, p. 122.

²⁶ Sul nesso tra cura ed empatia si veda C. D. BATSON, *The altruism question*, Hillsdale, 1991, in particolare pp. 74-89.

²⁷ Jeanne Tronto, invero, assume questo discorso come un'obiezione alla sua teoria, che in particolare trova espressione nella definizione di cura data da Nel Noddings in N. NODDINGS, *Caring: a feminine approach to ethics and moral education*, Berkeley, 1984. In effetti, definire la cura in un profilo non strumentale non ne inficia il nucleo relazionale e pratico individuato dalla Tronto.

Infatti, a nostro avviso, il concetto di cura fin qui delineato designa il versante etico, intersoggettivo della pratica weiliana dell'attenzione; più che al dovere verso l'essere umano, la cura è riconducibile all'attenzione come qualità dell'azione e, in quanto tale, cruciale per un'autentica interazione umana. Infatti, la Tronto indica nell'attenzione il primo elemento fondativo della cura²⁸ e lo connota proprio come una capacità di lettura: di riconoscimento della prossimità dell'altro e del suo aver bisogno; ma, non di meno, come capacità di sostenere questa azione con un vuoto di sé, cioè sospendendo ambizioni, attaccamenti e proiezioni che alimentano l'io e gli sottraggono la *vista* dell'altro.

Al problema del *vedere* l'altro si riconducono, peraltro, i due profili che nel dibattito giusfilosofico contemporaneo costituiscono le traduzioni più promettenti della filosofia morale di Simone Weil, come si è tentato di mostrare nel capitolo precedente. Attraverso la teoria delle capacità umane e la teoria della razionalità delle emozioni, Martha Nussbaum ha effettivamente ridisegnato i “confini morali”²⁹ della teoria della giustizia: ha collocato il dispositivo intersoggettivo dell'attenzione in un terreno di riflessione in cui la rilevanza morale della cura s'interseca con un certo modo di intendere la razionalità del giusto. È questo, nell'economia della nostra riflessione, mostra la falsa dicotomia tra cura e giustizia, fermo restando che il prendersi cura è atto giuridicamente irriducibile³⁰.

La Tronto sostiene infatti che riportare la cura al centro della teoria morale rende necessaria una riformulazione adeguata del concetto di bisogno e di riconoscimento del bisogno; proprio sulla nozione di bisogno di bene, fisico e spirituale, la Weil aveva impostato il suo argomento per la priorità del dovere sul diritto. Con il contributo di Amartya Sen, la Nussbaum ha mostrato che, se esistono necessità universali, tali in quanto elementari, è altrettanto vero che la loro soddisfazione è fattore contestuale, suscettibile quindi di variare in modo altrettanto universale in base a circostanze culturali, storiche, tecnologiche. Superando l'approccio contrattualistico rawlsiano e la prospettiva anch'essa contrattualistica dei diritti, il *capability approach* orienta il principio di giustizia direttamente alla

²⁸ Ne vengono individuati quattro: attenzione, responsabilità, competenza, reattività. Cfr. J. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, cit., p. 147.

²⁹ Cito il titolo del saggio di Jeanne Tronto che qui si commenta.

³⁰ Non si tratta ovviamente dell'unico argomento a sostegno della compatibilità tra giustizia e cura. Si veda in particolare S. M. OKIN, *Le donne e la giustizia: la famiglia come problema politico*, cit.

dimensione particolare del soggetto passivo, concretamente inteso nella sua singolarità e sempre trasceso nell'aspirazione a una vita buona, di nutrimento e di espressione di sé. La capacità, da parte del soggetto 'erogatore della prestazione', di *vedere* l'altro è quindi elemento integrante la necessità di prestare effettivamente e responsabilmente cura ai bisogni e di predisporre i meccanismi istituzionali più idonei³¹.

A questo si collega l'estremo rilievo del secondo aspetto della ricerca della Nussbaum, strategico, a nostro avviso, per specificare l'attenzione caratteristica della cura introducendo nella pratica giuridica il ruolo primario della dimensione emotiva. Si è già rilevato che la cura porta in sé come elemento costitutivo l'attitudine – l' 'avverbio' – della tensione empatica, che definisce il prendersi cura come agire in una prospettiva diversa dall'imperativo categorico, astratto e razionalizzante. Dare attenzione all'altro significa renderlo concreto ai nostri occhi, il che mette in evidenza la costituzione affettivo-emozionale della sua storia e della sua identità e, così, chiede che si attivi un'analogia risposta affettivo-emozionale.

L' 'andare verso l'altro' implicato nell'attenzione non ha, per la Weil, la struttura di un "irenico altruismo", ma si sostanzia in quella tensione empatica che consente di "riconoscere nell'altro la propria stessa incompletezza, fragilità, vulnerabilità"³². In tal senso, la Nussbaum sostiene che le emozioni siano delle testimoni essenziali della nostra *neediness*; ciò deriva dalla loro struttura razionale, che le identifica – senza ridurle ovviamente a questo – come giudizi di valore, espressioni profonde della nostra gerarchia eudaimonistica. Di qui, il valore euristico ed etico dell'empatia, che permette di superare l'avversione della filosofa parigina ad accostare la giustizia al diritto. Peter Winch rileva che la comprensione dell'altro cui allude l'Autrice è al tempo stesso comprensione di sé: ma non "al fine di comprendere me stesso; piuttosto, la specie di comprensione che cerco rende impossibile quella distinzione tra comprendere gli altri e comprendere me stesso. Questo è il senso in cui ciò che è in questione è qualcosa di impersonale". La giustizia weiliana presuppone il riconoscimento dell'impersonale, e l'impersonale si

³¹ Jeanne Tronto ammette la compatibilità tra *ethic of care* e *capability approach*. Contra S. M. OKIN, *Poverty, well-being, and gender: what counts, who's heard?*, in *Philosophy and public affairs* 31, n. 3, summer 2003.

³² E. PULCINI, *La cura del mondo*, Torino, 2009, p. 257.

determina come lo sguardo capace di vedere e, insieme, l'oggetto cui lo sguardo deve rivolgersi.

La proposta filosofico-giuridica di Simone Weil obbliga quindi a ripensare certe categorie radicate nel retaggio giuspositivista, e a farlo secondo modalità che, ancora una volta, incontrano la direzione indicata da Martha Nussbaum. Innanzitutto, il fulcro della giuridicità viene sganciato dalla (necessaria) astrattezza del momento normativo e radicato nella forma processuale. Anche il luogo del giudizio diventa un momento di cura, irradiando la potenzialità legata alla facoltà individuale, cognitiva e affettiva dell'attenzione alla radice dell'esperienza giuridica. Vengono con ciò in primo piano le *condizioni* del giudicare: la disposizione di chi lo presiede e il tipo di relazione che sussiste tra questi e chi al giudizio è *subjectum*.

Proprio in questi termini Sergio Cotta imposta il problema della possibilità di giudizio³³: esso non può che realizzarsi in una circolarità, cioè simultaneità, di presenza, trasparenza e simpatia. Cotta rovescia il paradigma dell'oggettività, assumendo che è piuttosto la storia a dover compiere una riduzione a oggetto e, per ciò stesso, a non giudicare. Al contrario, il giudizio è una rimozione del generale, un movimento che, se non aderisce all'individuale, semplicemente non è. Occorre pertanto che, nell'esame dei fatti, il giudicando si renda presente al giudicante e che quest'ultimo possa conoscere del primo al fine di comprenderne i fatti; questo movimento implica una partecipazione necessariamente anche emotiva³⁴. L'azione non è trasparente di per sé, come non sussiste 'di per sé' la norma applicabile. Esplicito è il richiamo, prima che alla coscienza, alla formazione spirituale dei giudici:

Les juges doivent avoir une formation spirituelle, intellectuelle, historique, sociale, bien plus que juridique (...): il doivent toujours juger en équité. La législation ne leur sert que la guide. Les jugement precedents aussi³⁵;

³³ L'analisi di Cotta è descrittiva, più che normativa; il filosofo non muove dalla domanda su cosa renda buono il giudizio, ma su cosa lo renda possibile. Mi riferisco al saggio *Decisione, giudizio, verità*, contenuto in S. COTTA, *Itinerari esistenziali del diritto*, Napoli, 1972.

³⁴ Il che, come si è già illustrato nel capitolo precedente, non implica l'indistinzione che annullerebbe la possibilità di giudizio perché l'esercizio empatico deve altresì coniugarsi con un criterio trascendente le parti stesse. In questo senso la dinamica del giudizio è data dal necessario intersecarsi dell'universale nel particolare e in ciò stesso sta per Cotta anche il suo paradosso: l'universale, il generale, non è commensurabile dal particolare, esattamente come il trascendente sempre trascende chi tenta di possederlo integralmente.

³⁵ S. WEIL, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, 1957, p. 95.

evidente è la consonanza con le parole della Nussbaum che, rievocando l'ἐπιείκεια aristotelica come misura autenticamente razionale di giudizio, specifica la capacità di attestare simpatia tra i requisiti essenziali di un giudizio *giusto*:

[la 'giustizia poetica' ha bisogno di molte risorse non letterarie:] la conoscenza tecnica della legge, la conoscenza della storia e del precedente, l'esercizio attento dell'imparzialità. Il giudice deve essere un buon giudice sotto questi aspetti. Ma per essere pienamente razionali, i giudici devono anche essere capaci di fantasia e simpatia. Devono migliorare non solo le loro capacità tecniche, ma anche la loro capacità di esseri umani. Se manca questa capacità, la loro imparzialità sarà ottusa e la loro giustizia sarà cieca³⁶.

Per il 'giudice poeta', πάθος e λόγος non costituiscono i poli opposti della sua coscienza professionale, ma due strumenti tra loro complementari nell'adempimento della sua funzione. Nel non poter essere né codificata né istituzionalizzata, l'attenzione resta pur sempre l'unica forma in cui la giustizia può incarnarsi; per questo, secondo Simone Weil, dovrebbe stare al centro della didattica e della pratica educativa in generale. Entrambe le filosofe ci propongono un'epistemologia morale in cui la conoscenza del giusto è affidata alla facoltà emotiva di com-prendere l'altro e all'agire conseguente; l'attenzione-cura non richiede nessuna stipulazione *ex ante*, si fonda appunto sullo sviluppo di sé e della capacità di interagire costruttivamente con l'altro. Si tratta di un modello evidentemente alternativo alla classica contrapposizione tra la priorità della sopravvivenza individuale sostenuta da Hobbes e la priorità del dovere universale sostenuta da Kant; un modello in cui invece entrano, essenziali, elementi come "l'attenzione, la valutazione contestuale e narrativa e la comunicazione nell'evento della riflessione morale"³⁷.

La figura del 'giudice poeta' attende pienamente la proposta della Weil e della sua morale ancorata al presente dell'esperienza, prima che all'anteriorità di un principio; e ci sembra interpellare il pensiero contemporaneo non come un generico o

³⁶ M. C. NUSSBAUM, *Giustizia poetica. Immaginazione letteraria e vita civile*, cit., pp. 171-172.

³⁷ M. WALKER, *Moral understanding: alternative "epistemology" for a feminist ethics*, in *Hypatia*, vol. 4, June, 1989, p. 19.

irenico invito a “coltivare l’umanità”³⁸, ma a rivisitare i modi di comprensione, finalità e trasmissione del sapere giuridico in chiave umanistica.

Non sono, del resto, voci né nuove né isolate nella riflessione filosofico-giuridico degli ultimi vent’anni, voci che, trasversali a *civil law* e *common law*, dimostrano come in gioco non sia un mero superamento del paradigma legal-formalistico (che peraltro è già nei fatti), ma una più profonda riconversione teorica e metodologica del giuspositivismo. Il primo passo in tale direzione richiede di abbandonare l’idea di un diritto riproduttivo o imitativo delle scienze naturali, con le conseguenti derive scettiche o scientiste che inevitabilmente ne derivano. Questo riabiliterebbe una volta per tutte la ‘logica del ragionevole’ rispetto alla ‘logica formale’, rimodulando il concetto di ‘verità giudiziale’ in termini di razionalità *argomentativa*, anziché *dimostrativa*³⁹.

Nella prospettiva difesa in questa tesi, l’agire giuridico è una forma dell’agire morale, configurandosi entrambi nell’esperienza di scegliere, approvare, disapprovare, in una modalità mai irrelata o precostituita ma sempre mediata dalla presenza dell’altro; non si vede come azione e sentimento possano essere plausibilmente esclusi da questo orizzonte di ricerca. Nell’ambito più specifico del giudizio, il sentimento non è un elemento che può essere espulso dal giudizio, se questo implica innanzitutto la necessità di comprendere, prima che di giudicare, la singolarità di una situazione. Etimologicamente, ‘sentenza’ e ‘sentimento’ sono collegati; derivano entrambi dal verbo latino ‘*sentire*’, che copre una vastissima area semantica: ‘percepire con i sensi’, ‘discernere’, ‘stimare’, ‘esprimere un parere’.

³⁸ Ci si riferisce al titolo di un saggio di Martha Nussbaum, che raccoglie la sua proposta di educazione alla cittadinanza democratica attraverso l’immaginazione narrativa, come elemento necessario alla comprensione dell’alterità; il riferimento è, in particolare, a M. C. NUSSBAUM, *Coltivare l’umanità*, Milano, 2006.

³⁹ Cfr. in tal senso le considerazioni di G. COSÌ, *Il Logos del diritto*, pp. 199-208, nonché L. LOMBARDI VALLAURI, *Corso di filosofia del diritto*, Padova, 2012, pp. 370 e ss. Alla riabilitazione del ragionamento argomentativo e del metodo retorico in ambito giudiziale si sta dedicando da quasi dieci anni, in Italia, il Centro di Ricerche sulla Metodologia Giuridica (CERMEG), nato a Trento dall’incontro tra filosofi del diritto di scuola patavina più sensibili alle istanze di revisione critica del normocentrismo giuspositivista. Tra i lavori riferibili a questa scuola, teoreticamente orientata alla filosofia classica e metodologicamente rivolta alla prassi giudiziaria – con attenzione particolare al momento formativo degli ‘operatori’ del diritto –, si vedano M. MANZIN, *Terzietà e verità: una logica per il giudice nell’età post-moderna* in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 4, 2000, pagg. 589-592; G. A. FERRARI, M. MANZIN (a cura di), *La retorica fra scienza e professione legale*, Milano, 2004; AA. VV., *Retorica, processo, verità*, Milano, 2007; M. MANZIN, F. PUPPO (a cura di), *Audiatur et altera pars*, Milano, 2008; M. MANZIN, *A rhetorical approach to legal reasoning: the Italian experience of CERMEG* in F.H. VAN EEMEREN, B. GARSSSEN (a cura di), *Exploring argumentative contexts*, Amsterdam: John Benjamins, 2012, p. 135-148. .

Ed è lo stesso riferimento alla giustizia che, in conclusione a questi rilievi, sembra dover essere rimeditato entro una concezione che, proprio perché radicata nella relazione e nella risposta emotiva, risulta dinamica e incentrata sull'appropriatezza aristotelica del giudizio, anziché riportata a un criterio correttivo o retributivo. Le concezioni classiche del 'giusto' presuppongono l'esistenza di uno stato originario di equilibrio o armonia venuto meno, rispetto al quale giudizio e sanzione operano in modo riparativo. Per questa via, è inevitabile che la giustizia finisca per configurarsi come quell'ideale irraggiungibile rispetto al quale il diritto rimane derridianamente insufficiente. Invero, è proprio la nozione di diritto avversata da Simone Weil – con il relativo linguaggio 'mercantile' – che si riferisce alla giustizia come condizione di 'stasi', in cui "i libri contabili sono in pareggio"⁴⁰: la giustizia è condannata ad essere qualcosa che *non è più* o che, se è, è irrimediabilmente *al di là* del contingente. L'idea di ingiustizia rimane per contro molto meglio definita. Svincolare la giustizia da un luogo statico non ne rende più chiara l'idea, ma definisce la direzione in cui ricercare "processi giusti, verdetti giusti, rimedi giusti, sentenze giuste"⁴¹, prestando ascolto a ciò che nella coscienza ripete che sia *fatta* giustizia⁴².

Nel saggio *La grammatica della giustizia*, Elizabeth Wolgast candida la tesi che meglio interpreta l'ideale weiliano sul punto, configurando la giustizia nell'ordine della passione, "se non ci fosse l'ingiustizia a preoccuparci (...) non avremmo motivo per parlare di giustizia"⁴³. Per Simone Weil la radice del giusto è nell'altro e nel suo grido di dolore 'perché mi viene fatto del male?': giustizia implica la capacità di reagire davanti al male, il sentimento che *qualcosa* deve essere fatto. Questo dà conto pienamente della nozione di bene come luogo vuoto, che per

⁴⁰ E. H. WOLGAST, *La grammatica della giustizia*, cit., p. 124.

⁴¹ *Ibidem*, 131.

⁴² Queste considerazioni sfociano nel tema complesso della pena, che affiora dalle pagine di Simone Weil come 'diritto a essere puniti'. Nel correlativo dovere di punire chi ha commesso il male, la Weil ripone una finalità terapeutica, che si risolve nell'indicare a chi ha commesso il male "il seme di bene puro" [S. WEIL, *Quaderni*, IV, cit., p. 376] che giace al fondo del suo cuore. La questione tuttavia è presentata dall'Autrice in termini problematici, che richiederebbero una specifica trattazione. Si vedano sul punto T. GRECO, *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, cit., pp. 131-141; P. ROLLAND, *Simone Weil et le droit (en marge des projets constitutionnels de la France Libre)*, in *Cahiers Simone Weil*, n. 3, 1990; W. TOMMASI, "Al di là della legge". *Diritto e giustizia nell'ultima Weil*, in A. PUTINO, *op. cit.*

⁴³ *Ibidem*, p. 139. Sulla concezione della giustizia come passione si veda anche D. HUME, *Ricerca sui principi della morale*, Bari, 1957.

la Wolgast corrisponde innanzitutto alla necessità concettuale di astenersi dal definire la giustizia: essa “è una creatura dei nostri sforzi, della nostra immaginazione e della nostra esigenza”⁴⁴.

Nell’opera di Simone Weil sono presenti tutti gli elementi necessari a superare la sua stessa antinomia tra diritto e giustizia e a mettere in discussione un modello di giudizio subordinato alla razionalità calcolante; ma è anche un modello propositivo quello che si attinge dalle sue pagine, e che deve intendersi rivolto all’educazione della funzione giurisdizionale. Funzione che, intesa anche’essa come cura dell’altro, indica una precisa responsabilità educativa in capo alla riflessione scientifica e riallaccia un’ulteriore connessione: un dialogo responsabile tra scienza ed esperienza giuridica, nell’ineliminabile interrelazione tra ἔθος, πάθος e λόγος, nonché tra πρᾶξις e ποίησις. Così, se la giustizia è trascendente, l’azione giusta non è mai altro da ciò che la trascende. La risposta all’esigenza di bene che la Weil vedeva, insopprimibile, al fondo di ogni essere umano interpella la funzione giurisdizionale come facoltà essenzialmente umanistica, che è pienamente compresa a partire dal nesso indissolubile tra senso morale e alfabeto emotivo; quel nesso per cui, “sentire male vuole in effetti dire sentire poco. Il sentire non giusto è sempre ingiusto per difetto: non c’è un limite al sentimento della realtà, come non c’è un limite alla sua trascendenza”⁴⁵.

⁴⁴ E. H. WOLGAST, *La grammatica della giustizia*, cit., p. 140.

⁴⁵ R. DE MONTICELLI, *L’ordine del cuore*, cit., p. 284.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Simone Weil

Attente de Dieu, Paris, 1969, tr. it. *Attesa di Dio*, a cura di Maria Concetta Sala, Milano, 2009

Cahiers, I, Paris, 1970, tr. it. *Quaderni, I*, a cura e con un saggio di Giancarlo Gaeta, Milano, 2010

Cahiers, II, Paris, 1972, tr. it. *Quaderni, II*, a cura di Giancarlo Gaeta, Milano, 2008

Cahiers, III, Paris, 1974, tr. it. *Quaderni, III*, a cura di Giancarlo Gaeta, Milano, 2009

Corrispondenza con J. Bousquet, a cura di Adriano Marchetti, Milano, 1994

Écrits de Londres et dernières lettres, Paris, 1957

I Catari e la civiltà mediterranea, a cura di Giancarlo Gaeta, Genova, 1996

Il racconto di Antigone e Elettra, traduzione di Alasia Nuti, Genova, 2009

L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain, Paris, 1949, tr. it. *La prima radice*, traduzione di Franco Fortini, Milano, 1990

La condition ouvrière, Paris, 1951, tr. it. *La condizione operaia*, traduzione di Franco Fortini, Milano, 1994

La connaissance surnaturelle, Paris, 1950, tr. it. *Quaderni, IV*, a cura e con un saggio di Giancarlo Gaeta, Milano, 2005

La persona e il sacro, a cura di Maria Concetta Sala, Milano, 2012

La pesanteur et la grâce, Paris, 1948, tr. it. *L'ombra e la grazia*, a cura di Georges Hourdin e Franco Fortini, Milano, 2009

La source greque, Paris, 1953 e *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, 1951, tr. it. *La Grecia e le intuizioni precristiane*, traduzione di Cristina Campo e Margherita Harwell Pieracci, Roma, 2008

Leçons de philosophie (Roanne 1933-1934), presentées par A. Reynaud-Guérithault, Paris, 1959, tr. it. *Lezioni di filosofia*, a cura di Maria Concetta Sala, traduzione di Luisa Nocentini, Milano, 1999

Lettre à un religieux, Paris, 1951, tr. it. *Lettera a un religioso*, a cura di Giancarlo Gaeta, Milano, 1996

Morale e letteratura, a cura di Nicole Maroger, Milano, 1990

Œuvres complètes I: Premiers écrits philosophiques, textes établis, présentés et annotés par G. Kahn et R. Kühn, Paris, 1988

Œuvres complètes II, vol. 1: *Écrits historiques et politiques: L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*, textes rassemblés, introduits et annotés par G. Leroy, Paris, 1988

Œuvres complètes II, vol. 2: *Écrits historiques et politiques: L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934 - juin 1937)*, textes rassemblés, introduits et annotés par G. Leroy et A. Roche, Paris, 1991

Œuvres complètes II, vol. 3: *Écrits historiques et politiques: Vers la guerre (1937-1940)*, textes établis, présentés et annotés par S. Fraisse, Paris, 1989

Oppression et liberté, Paris, 1955, tr. it. *Oppressione e libertà*, traduzione di Carlo Falconi, Milano, 1956

Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, Paris, 1962, tr. it. *L'amore di Dio*, 1979, Roma

Primi scritti filosofici, traduzione di Monia Azzalini, Genova, 1999

Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, in *Oppression et liberté*, Paris, 1955, tr. it. *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di Giancarlo Gaeta, Milano, 2008

Selected Essays 1934-43, translated by Richard Rees, London, 1963

Sulla Germania totalitaria, a cura di Giancarlo Gaeta, Milano, 1990

Sur la science, Paris, 1966, tr. it. *Sulla scienza*, traduzione di Maria Cristadoro, Roma, 1998

Manoscritti conservati presso il sito Richelieu della Bibliothèque Nationale de France, Parigi

Correspondance (boîte I)

Cahiers scolaires

Letteratura critica su Simone Weil

ENYEGUE ABANDA F. M., *L'expérience du temps dans le travail*, in *Cahiers Simone Weil, Le travail ou l'expérience de la nécessité*, I, Tome XXXII, n. 4, dec. 2009

ACCORNERO A. BIANCHI G., MARCHETTI A., *Simone Weil e la condizione operaia*, Roma, 1985

ANDIC M., *One moment of pure attention is worth all the good works in the world*, in *Cahiers Simone Weil, Histoire de la France, idée de la France*, Tome XXI, n. 4, dec. 1988.

AZZALINI M., *La causalità morale del lavoro e l'irrazionalità della storia*, saggio introduttivo a S. WEIL, *Primi scritti filosofici*

BLECH-LIDOLF L., *La critique weilienne de la notion de droit dans son rapport avec la théorie des «besoins de l'âme»*, in *Cahiers Simone Weil*, Tome XXI, n. 2, 1984

BOURGAULT S., *Simone Weil, needs and the capability approach*, paper presentato al American Weil Society XXXII Colloquy, "The drama of grace in the gravity of contemporary society", University of Notre Dame in South Bend, Indiana, March 22-25, 2012 (in corso di pubblicazione)

CALÒ C., *Simone Weil. L'attenzione*, Roma, 1996

CAMBAUD J., *Simone Weil: an ethic for esthetics*, in *Cahiers Simone Weil Amitiés et inimitiés de Simone Weil III*, Tome XXXI, n.1., mars 2008

CANCIANI D., *Simone Weil prima di Simone Weil: gli anni di formazione di un'intellettuale francese degli anni trenta*, Padova, 1983

CANCIANI D., *Simone Weil. Il coraggio di pensare*, 1996, Roma

CASPER, B. *Foi et temporalité dans le pensée de Simone Weil*, in *Cahiers Simone Weil*, Tome IV, n. 4, dec. 1981

CHENAVIER R., « *Ma solution si j'avais pu...l'analogie»*, ou *l'analectique entrevue*, in *Cahiers du Groupe de Recherche sur la Philosophie et le Langage*, 13, 1991

CHENAVIER R., *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, 2001

D'AVILA T., *Cammino di perfezione – Castello interiore*, Roma, 1982

DAL LAGO A., *Il paradosso dell'agire*, Napoli, 1990

DELOGU A. *Temporalità e prassi in Simone Weil, Il progetto*, bimestrale della CISL di politica del lavoro – anno IV, n. 19/20, gennaio-aprile 1984

DOERING E. J., *Déclarations des droits et des devoirs. Problèmes contemporains à la lumière de Simone Weil*, in *Cahiers Simone Weil*, «L'Enracinement» I. *Démocratie, obligation, raison*, Tome XXVI, n. 3, sept. 2003

DI NICOLA G., P., DANESE, A. (a cura di), *Persona e impersonale. La questione antropologica in Simone Weil*, Soveria Mannelli, 2009

DROZ C. *Pédagogie et psychagogie dans L'Enracinement de Simone Weil*, in *Cahiers Simone Weil*, «L'Enracinement» IV *Résonance*, Tome XXVII, n. 2, juin 2004

DROZ C., *Jeanne Hersch lectrice de Camus et de Simone Weil*, in *Cahiers Simone Weil*, *Albert Camus et Simone Weil III, Passages par Rachel Bessaloff et Jeanne Hersch, Cristina Campo et Simone Weil éléments d'orientation*, tome XXIX, n. 2, juin 2006

EDWARD A., *Simone Weil on the injustice of right-based doctrine*, in *The review of politics*, vol. 48, n. 1, winter 1986

ESPOSITO R., *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, 1996

FARRON-LANDRY B.C., *L'attente, ou le porte conduisant à la croix-balance*, in *Cahiers Simone Weil*, Tome VII, n. 4, dec. 1984

FIORI G., *Simone Weil. biografia di un pensiero*, Milano, 1990

FRAISSE S., *La personne et les droits de l'homme*, in *Cahiers Simone Weil*, 2, 1984

FULCO R., *Corrispondere al limite*, Roma, 2002

FULCO R., *Diritto e diritti umani in Simone Weil*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 12 (2010) [inserito il 12 agosto 2010], disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomeni.org/dialegesthai/>>, [39 KB], ISSN 1128-5478

GABELLIERI E., *Être et don*, Paris, 2003

GAETA G., *Il radicamento della politica*, saggio introduttivo a S. WEIL, *La prima radice*

GAETA G., *La rivoluzione impossibile e lo spettro del totalitarismo*, postfazione a S. WEIL, *Sulla Germania totalitaria*

GAETA G., *Simone Weil*, S. Domenico di Fiesole, 1992

GAETA G., *Una filosofia in atto e in pratica*, saggio introduttivo a S. WEIL, *Lezioni di filosofia*

GAETA G., *Un infinitamente piccolo*, saggio introduttivo a S. WEIL, *Attesa di Dio*

- GAETA G., *I «cahiers» storia di un'opera postuma*, in S. WEIL, *Quaderni*, vol. I,
- GOLDSCHLAGER A., *Simone Weil et Spinoza : essai de intrprétation*, Sherbrook, 1982
- GRECO T., *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, Torino, 2006
- GRECO T., *Prima il dovere. Una critica alla filosofia dei diritti*, in S. MATTARELLI (a cura di) *Il senso della Repubblica. Doveri*, Milano, 2007
- GRECO T., *Senza benda né spada. L'immagine weiliana della giustizia*, in S. TARANTINO (a cura di) *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, Roma, 2009
- GRECO T., *Il ritorno ai doveri*, in *Cultura e diritti*, n. 1, gennaio-marzo 2012
- HEIDSEICK F., *Simone Weil et la beauté du monde*, in *Cahiers Simone Weil*, Tome I, n. 2, sept. 1978
- HOUDIN G., *Simone Weil*, 1992, Roma
- INVITTO G. (a cura di), *Le rivoluzioni di Simone Weil*, Lecce, 1990
- L'YVONNET F., *Simone Weil. Le grand passage*, Paris, 2006
- MACLANE B., *Les premières idées de Simone Weil sur la perception: Simone Weil et Jean Paul Sartre*, in *Cahier Simone Weil*, Tome V, n. 1, mars 1982
- MARCHETTI A., *Simone Weil. La critica disvelante*, Bologna, 1989
- MARCHETTI A. (a cura di), *Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil*, Bologna, 1993
- MAROGER N., *Enracinement et pouvoir des mots*, in *Cahiers Simone Weil*, *L'enracinement*, tome XV, n. 1, mars 1992
- NANCY J. L., *La comunità inoperosa*, Napoli, 2003
- PÉTREMENT S., *La vita di Simone Weil*, Milano, 1994
- PRÉVOST R., *La philosophie du travail chez Charles Peguy et chez Simone Weil*, in *Cahiers Simone Weil*, *La pensée politique et sociale de Simone Weil (IV)*, Tome VII, n. 4, dec. 1984
- PUTINO A., SORRENTINO S. (a cura di), *Obbedire al tempo. L'attesa nel pensiero filosofico politico e religioso di Simone Weil*, Roma, 1995
- ROLLAND P., *Simone Weil et le droit (en marge des projets constitutionnels de la France Libre)*, in *Cahiers Simone Weil*, n. 3, 1990

- SALA M.C., *Il promontorio dell'anima*, saggio introduttivo a S. WEIL, *Attesa di Dio*
- SHIBATA M., *La beauté du monde comme la voy qui nous appelle*, in *Cahiers Simone Weil, La beau et les arts*, Tome XVI n. 1, mars, 1993
- SHIBATA M., *Temps circulaire chez Simone Weil, univers, travail physique, vie collective*, in *Cahiers Simone Weil, Simone Weil confrontée a... Simone Weil vue par... :Edith Stein, Reinhold Schenider, Ferdinand Alquie*, Tome XXIV, n. 3 sept. 2001
- SOURISSE M., *Simone Weil et la tradition cartésienne*, in *Cahiers Simone Weil*, Tome VIII, n. 1, mars 1985
- SOURISSE M., *La perception, la lecture*, in *Cahiers Simone Weil, Simone Weil psychologue (II)*, tome IX, n. 2, juin 1986
- SPRINGSTED E.O., *Droits et obligations*, in *Cahiers Simone Weil. Travail et enracinement*, in *Cahiers Simone Weil*, Tome IX, n. 4, dec. 1986
- STEIN E., *Natura persona mistica*, Roma, 1997
- TOMMASI, W. *Simone Weil: segni, idoli, simboli*, Milano, 1993
- TOMMASI W., *I filosofi antichi nel pensiero di Simone Weil e Hannah Arendt* disponibile su <http://lgxserver.uniba.it/lei/scuola/filosofi/1997/7.PDF>
- WINCH P., *Simone Weil. La giusta bilancia*, Bari, 1995
- WISDO D., *Simone Weil on scepticism, objectivity and epistemic life*, in *Cahiers Simone Weil*, tome XIV, n. 3, sept. 1991
- ZAMBONI C., *Interrogando la cosa. Riflessioni a partire da Martin Heidegger e Simone Weil*, a cura dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Verona, 1993
- ZAMBONI C., *Simone Weil: sentire il mondo con tutta se stessa*, in G. MIGLIO (a cura di), *Fedeltà a se stesse e amore per il mondo*, Pisa, 2005

Altre opere citate

- AA.VV. *Ordo iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, Milano 2003
- AA. VV., *Retorica, processo, verità*, Milano, 2007
- ACCORNERO A., *Era il secolo del lavoro*, Bologna 2007
- ADORNO F., *Introduzione a Platone*, Bari, 1994

BIBLIOGRAFIA

- ALAIN É. C., *Les passions et la sagesse*, Paris, 2003
- ANTONIAZZI S., TOTARO F., *Il senso del lavoro oggi*, Roma, 1989
- ARENDT H., *La banalità del male*, Milano, 2001
- ARENDT H., *Le origini del totalitarismo*, Milano, 2004
- ARENDT H., *Vita activa*, Milano, 2008
- ARENDT H., *La vita della mente*, Bologna, 2009
- ARISTOTELE, *Retorica*, Milano, 1996
- ARISTOTELE, *Metafisica*, Milano, 2000
- ARISTOTELE, *Retorica*, Milano, 1996
- ARISTOTELE, *Politica*, Bari, 2007
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Milano, 2009
- BAGGIO A. M., *Lavoro e cristianesimo. Profilo storico e problemi*, Roma, 1988
- BAGOLINI L., *La simpatia nella morale e nel diritto*, Torino, 1966
- BAGOLINI L., *Filosofia del lavoro*, Milano, 1977
- BATSON C. D., *The altruism question*, Hillsade, 1991, in particolare pp. 74-89.
- BECCALLI B., MARTUCCI C., *Con voci diverse: un confronto sul pensiero di Carol Gilligan*, Milano, 2005
- BENELLI G. C., *Il mito e l'uomo. Percorsi del pensiero mitico dall'antichità al mondo moderno*, Milano, 1992
- BEN-ZE'EV A., *The subtlety of emotions*, Cambridge, 2000
- BIANCHI G., *Dalla parte di Marta*, Brescia, 1986
- BISCARDI A., *Diritto greco antico*, Milano, 1982
- BODEI R., *Geometria delle passioni*, Milano, 1991
- BOMBELLI G., *Occidente e 'figure' comunitarie I. Κοινωνία e 'comunità radicata': un ordine "inquieto". Profili filosofico-giuridici*, di prossima pubblicazione
- BUBER M., *Il principio dialogico e altri saggi*, Milano, 1993

BIBLIOGRAFIA

BUXTON R. (a cura di), *From myth to reason? Studies in the development of Greek thought*, Oxford, 1999

CANTARELLA E., *Diritto e società in Grecia e a Roma: scritti scelti*, Milano, 2011

CAVALLA F., *La verità dimenticata. Attualità dei presocratici dopo la secolarizzazione*, Padova, 1996

CICERONE, *Tuscolane*, Milano, 1996

COSÌ G., *Il Logos del diritto*, Torino, 1993.

COTTA S., *Itinerari esistenziali del diritto*, Napoli, 1972

COTTA S., *Il diritto nell'esistenza*, Milano, 1995

CROCKER D.A., *Functioning and capability: the foundations of Sen's and Nussbaum's development ethic*, in *Political theory*, vol. 20, n. 4, Nov. 1992

D'AGOSTINO F., *Epieikeia. Il tema dell'equità nell'antichità greca*, Milano, 1973

D'AGOSTINO F., *La tradizione dell'epieikeia nel medioevo latino*, Milano, 1976

DAL LAGO A., *Il paradosso dell'agire*, Napoli, 1997

DEIGH J., *The sources of moral agency*, Cambridge, 1996

DE MONTICELLI R., *L'ordine del cuore*, Milano, 2003

DE MONTICELLI R., *Ontologia del nuovo. La rivoluzione fenomenologica e la ricerca oggi*, Milano, 2008

DE SOUSA R., *The rationality of emotions*, Cambridge, 1987

DE VECCHI F., *Filosofia e libertà: pensare, vivere e fare secondo Jeanne Hersch*, saggio introduttivo a J.HERSCH, *Rischiare l'oscuro. Autoritratto a viva voce*, Milano, 2006

DERRIDA J., *Forza di legge*, Torino, 2008

DISERTORI B., *Il pastore d'uomini e regale tessitore nel Politico di Platone*, estratto da *Avvenire e fede*, numero unico, settembre/ottobre 1964

DODDS E., *I Greci e l'irrazionale*, Milano, 2010.

EHlich E., *I fondamenti della sociologia del diritto*, Milano, 1976

BIBLIOGRAFIA

- ENGSTER D., *Rethinking care theory: the practice of caring and the obligation to care*, in *Hypatia*, vol. 20, n. 3, summer 2005
- ERNOUT A., MEILLET A., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine, Histoire des mots*, Paris, 1985
- ESIODO, *Le opere e i giorni*, traduzione di Lodovico Magugliani, Milano, 1983
- ESIODO, *Teogonia*, in *Opere*, a cura di Aristide Colonna, Torino, 2011
- ESPOSITO R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, 1998
- ESPOSITO R., *Categorie dell'impolitico*, Bologna, 1999
- FARRINGTON B., *Scienza e politica nel mondo antico. Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Milano, 1977
- FASSÒ G., *La democrazia in Grecia*, Milano, 1999
- FERRAJOLI L., *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Roma-Bari, 2009
- FERRARI G. A., M. MANZIN (a cura di), *La retorica fra scienza e professione legale*, Milano, 2004
- FORNARO M., *Il lavoro negli scritti jenesi di Hegel*, Milano, 1978
- FROSINI V., *Equità (nozione di)*, in *Enciclopedia del Diritto*, XV, Milano, 1966
- GILLIGAN C., *Con voce di donna: etica e formazione della personalità*, Milano, 1987
- GORDON R.M., *The structure of emotions: investigations in cognitive philosophy*, Cambridge, 1987
- GORZ A., *Addio al proletariato*, Roma, 1982
- GORZ A., *Metafmorfosi del lavoro*, Torino, 1992
- GRAMOLATI A., MARI G. (a cura di), *Bruno Trentin. Lavoro, libertà, conoscenza*, Firenze, 2010
- GREEN O. H., *The emotions: a philosophical theory*, Dordrecht, 1992
- GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1995
- GROSSI P., *Prima lezione di diritto*, Bari, 2007
- HABERMAS J., *Teoria e prassi nella società teconologica*, Bari, 1971

- HAEGERT S., *The ethics of self*, in *Nursing ethics*, 2004
- HAVELOCK E., *Dike. La nascita della coscienza*, Bari, 1983
- HEGEL G.W.F., *Scienza della logica*, Bari, 1968
- HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, 1978
- HEIDEGGER M., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova, 1998
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Milano, 2005
- HEIDEGGER M., *Lettera sull'«umanismo»*, Milano, 2005
- HEIDEGGER M., *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, Milano, 2011
- HELD V., *Rights and goods: justifying social action*, New York, 1984
- HELD V., *Etica femminista*, Milano, 1997
- HELLER A., *Teoria dei sentimenti*, Roma, 1980
- HENDERSON, L.N., *Legality and empathy*, in *Michigan Law Review*, Vol. 85, No. 7, Jun., 1987
- HERSCH J., *Storia della filosofia come stupore*, Milano, 2002
- HOBBS T., *Leviatano*, Firenze, 1976
- HUME D., *Ricerca sui principi della morale*, Bari, 1957
- HUME D., *Trattato della natura umana*, Milano, 2001
- HUSAK D. N., *Justifications and the criminal liability of accessories*, in *The journal of criminal law & criminology*, vol. 80, n. 2, 1989
- HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, 2008
- JAGGAR M. A., *Reasoning about well being: Nussbaum's method of justifying capabilities*, in *The journal of political philosophy*, vol. 14, n. 3, 2006
- JAEGER W., *Esiodo e il popolo contadino*, introduzione a ESiodo, *Le opere e i giorni*
- JASPERS K., *Introduzione alla filosofia*, Milano, 2010, p. XV

- JELLAMO A., *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma, 2005
- KAHAN D. M., NUSSBAUM M. C., *Two conceptions of emotions in criminal law*, in *Columbia Law Review*, vol. 96, n. 2, 1996
- KANT I., *Metafisica dei costumi*, Bari, 2009
- KELSEN H., *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milano, 1984
- KOSÍK K., *Dialettica del concreto*, Milano, 1965
- KROEGER MAPPE J., *The ethic of care vis-à-vis the ethic of rights: a problem for contemporary moral theory*, in *Hypatia*, vol. 9, n. 3, summer 1994
- LAGNEAU J., *Célèbres leçons et fragments*, Paris, 1964
- LEFÈVRE F., *Storia del mondo greco antico*, Torino, 2012
- LEGENDRE P., *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Torino, 2005
- LEONI B., *Lezioni di filosofia del diritto, I, Il pensiero antico*, Milano, 1949
- LIBRERIA DELLE DONNE (a cura di), *Non credere di avere dei diritti*, Milano, 1987
- LIBRERIA DELLE DONNE (a cura di), *Diotima: il pensiero della differenza sessuale*, Milano, 1987.
- LOMBARDI VALLAURI L., *Amicizia, carità, diritto*, Milano, 1969
- LOMBARDI VALLAURI L., *Corso di filosofia del diritto*, Padova, 2012
- LOCKE J., *Due trattati sul governo*, Torino, 1982
- LUKÁCS G., *Per l'ontologia dell'essere sociale*, Roma, 1981
- LYONS W., *Emotions*, Cambridge, 1980
- LYOTARD J. F., *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Milano, 1996
- MACIOCE F., *Una filosofia della laicità*, Torino, 2007
- MANZIN M., *La natura (del potere) ama nascondersi*, in F. CAVALLA (a cura di), *Temi e problemi di filosofia del diritto*, Padova, 1997
- MANZIN M., PUPPO F. (a cura di), *Audiatur et altera pars*, Milano, 2008

- MANZIN M., *Ordo iuris. La nascita del pensiero sistematico*, Milano, 2008
- MANZIN M., *La barba di Solzenicyn e la frammentazione dei diritti umani in Persona y derecho*, v. 58, n. 58, 2008
- MANZIN M., *Ordo civitatis: the birth of the city and the urbanization of the philosophical landscape*, in *Standing tall. Hommages à Csaba Varga*, Budapest, 2012
- MANZIN M., *A rhetorical approach to legal reasoning: the Italian experience of CERMEG* in F.H. VAN EEMEREN, B. GARSSSEN (a cura di), *Exploring argumentative contexts*, Amsterdam: John Benjamins, 2012
- MÁRCUS G., *La teoria della conoscenza nel giovane Marx*, Milano, 1971
- MARCUSE H., *Cultura e società*, Torino, 1969
- MARX K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Milano, 1970
- MITTICA P., *Raccontando il possibile. Eschilo e le narrazioni giuridiche*, Milano, 2006;
- MITTICA P., *Cantori di nostoi. Strutture giuridiche e politiche delle comunità omeriche*, Roma, 2007
- MORO P., *La via della giustizia*, Pordenone, 2004
- MORTARI L., *La pratica dell'aver cura*, Milano, 2006
- MURRAY O., *La città greca*, Torino, 1993
- MURRAY O., *La Grecia delle origini*, Bologna, 1996
- NEGRI A., *Filosofia del lavoro. Storia antologica*, Milano, 1980
- NIETZSCHE F., *The portable Nietzsche*, New York, 1954
- NODDINGS N., *Caring: a feminine approach to ethics and moral education*, Berkeley, 1984
- NODDINGS N., *The maternal factor*, Berkeley, 2010
- NUSSBAUM M.C., *Non-relative virtues: an Aristotelian approach*, in *Midwest studies in Philosophy*, 1988
- NUSSBAUM M.C., *Nature, functioning and capability: Aristotle on political distribution*, in *Oxford studies in Ancient Philosophy*, 1988

BIBLIOGRAFIA

- NUSSBAUM M.C., *Aristotelian social democracy*, in *Liberalism and the good*, London, 1990
- NUSSBAUM M.C., *Human capabilities, female human beings*, paper presented at the WIDER Conference on “Human capabilities: women, men and equality”, Helsinki, Mimeo, Brown University, August, 1991
- NUSSBAUM M.C., *Human functioning and social justice: in defense of Aristotelian essentialism*, in *Political theory*, 1992
- NUSSBAUM M.C., *Equity and mercy*, in *Philosophy and public affairs*, vol. 22, n 2, spring 1993
- NUSSBAUM M.C., *Sex and social justice*, New York, 1999
- NUSSBAUM M.C., *Diventare persone*, Bologna, 2001
- NUSSBAUM M.C., *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, 2004
- NUSSBAUM M.C., *La fragilità del bene*, Bologna, 2004
- NUSSBAUM M.C., *Giustizia poetica. Immaginazione letteraria e vita civile*, Milano, 2012
- NUSSBAUM M.C., *Coltivare l'umanità*, Milano, 2006
- NUSSBAUM M.C., *Le nuove frontiere della giustizia*, Bologna, 2007
- OKIN S.M., *Le donne e la giustizia: la famiglia come problema politico*, Bari, 1999
- OKIN S.M., *Poverty, well-being, and gender: what counts, who's heard?*, in *Philosophy and public affairs* 31, n. 3, summer 2003
- OPOCHER E., *Lezioni di filosofia del diritto*, Padova, 1993
- PARMENIDE, *Sulla natura*, Milano, 2001
- PIAZZESI C., *La verità come trasformazione di sé*, Pisa, 2009
- PICCOLOMINI M., *Introduzione a E. HAVELock, Dike. La nascita della coscienza*
- PINDARO, *Tutte le opere*, Milano, 2010
- PITCHER G., *Emotion*, in *Mind*, 74, 1965
- PLATONE, *Teeteto*, Milano, 1994
- PLATONE, *Il politico*, Milano, 2005

- PLATONE, *Dialoghi*, vol. I, Milano 2008
- PLATONE, *La Repubblica*, Milano, 2008
- POPPER K. R., *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, 2003
- PULCINI E., *La cura del mondo*, Torino, 2009
- RAVAIOLI C., TRENTIN B., *Processo alla crescita. Ambiente, occupazione, giustizia sociale nel mondo neoliberista*, Roma, 2000
- RAWLS J., *Giustizia come equità*, Milano, 2002
- RAWLS J., *Una teoria della giustizia*, Milano, 2008
- REGGIO F., *Giustizia dialogica: luci e ombre della restorative justice*, Milano, 2010
- RIES J., *Saggio di definizione del sacro*, in *Grande dizionario delle Religioni*, Assisi, 1990
- RUDDICK S., *Maternal thinking. Towards a politics of peace*, Boston, 1989
- RUGGIU L., *Teoria e prassi in Aristotele*, Napoli, 1973
- SCHOLER M., *Lo spirito del capitalismo*, Napoli, 1988
- SCILLITANI L., *Per un'antropologia filosofica del diritto*, Napoli, 2006
- SEN A., *La disegualianza. Un riesame critico*, Bologna, 1994
- SENECA, *L'ira*, Milano, 1998
- SMITH A., *Teoria dei sentimenti morali*, Milano, 1995
- SNELL B., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, 1963
- SOHN-RETHEL A., *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Milano, 1977
- SOMBART W., *Il borghese*, Milano, 1978
- SPINOZA B., *Etica*, Torino, 2002
- STEWART F., *Basic need strategies, human rights and right to development*, in *Human rights quarterly*, vol. 11, n. 3, 1989
- STEWART F., *Adjustment with a human face*, Oxford, 1987

- STREETEN P., *The frontiers of development studies*, London, 1972
- STREETEN P., (edited by), *Thinking about development*, Cambridge, 1995
- THIBON G., *Ritorno al reale*, Roma, 1972
- TOTARO F., *Non di solo lavoro*, Milano, 1998
- TRANQUILLI V., *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Milano-Napoli, 1979
- TRENTIN B., *Da sfruttati a produttori. Lotte operaie e sviluppo capitalistico dal miracolo economico alla crisi*, Bari, 1977
- TRENTIN B., *La città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, Milano, 1997
- TRONTI M., *Operai e capitali*, Torino, 1966
- TRONTO J., *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Reggio Emilia, 2006
- VATTIMO G., ROVATTI P. A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano, 1983
- VERNANT J.P., *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, 1981
- VERNANT J.P., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, 2001
- YOUNG I. M., *The ideal of community and the politics of difference in Social theory and practice*, 12, spring, 1986
- WALKER M., *Moral understanding: alternative "epistemology" for a feminist ethics*, in *Hypatia*, vol. 4, June, 1989
- WEBER M., *Il socialismo*, in M. WEBER, *Scritti politici*, Catania, 1970
- WEBER M., *Sociologia delle religioni*, Milano, 1982
- WOLGAST E. H., *La grammatica della giustizia*, Roma, 1991
- ZELLINI P., *Numero e logos*, Milano, 2010
- ZIELINSKI A., *L'éthique du care. Une nouvelle façon de prendre soin*, in *Études*, 2010
- ZOJA L., *Giustizia e Bellezza*, Torino, 2009

Repertori giurisprudenziali

BIBLIOGRAFIA

Supreme Court Reporter, vol. 15

Atlantic Reporter, 2d Series

Western Reporters, 2d Series

South Western Report, 2d Series